The University of Chicago
Libraries

Crescat Scientia Vita Excolatur

A. KROCH & CO.
BOOKSELLERS
AND IMPORTERS
59 E. MONROE STREET

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY

Die Handauflegung im Urchristentum

nach

Verwendung, Herkunft und Bedeutung

in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht

von

Lic. Johannes Behm,
Repetent der Theologie an der Universität Erlangen.

„*αἱ χεῖρες σύμβολον πράξεως*“
Cyrill v. Jerusalem.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1911.

BV873
.L3B41

Alle Rechte vorbehalten.

390457

Meinen Eltern.

Inhalt.

Abkürzungen.

ABA	= Abhandlungen der Berliner Akademie.
AR	= Archiv für Religionswissenschaft.
BA	= Berliner Ausgabe (der griechischen christlichen Schriftsteller).
BL	= Bibellexikon (Schenkel).
CSEL	= Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum.
DB	= Dictionary of the Bible (Hastings).
DCA	= Dictionary of christian Antiquities (Smith-Cheetham).
Dd'A	= Dictionnaire d'archéologie chrétienne.
DG	= Dogmengeschichte.
HC	= Handkommentar zum Neuen Testament (Holtzmann).
HWB	= Handwörterbuch des biblischen Altertums (Riehm).
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie.
JE	= The Jewish Encyclopedia.
JprTh	= Jahrbücher für protestantische Theologie.
KG	= Kirchengeschichte.
KL ²	= Kirchenlexikon (Wetzer-Welte-Kaulen. 2. Aufl.).
MSG	= Migne, Patrologia: Series Graeca.
MSL	= " " " Latina.
N. F.	= Neue Folge.
NGGW	= Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.
NKZ	= Neue kirchliche Zeitschrift.
PRE², PRE ³	= Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (2., bzw. 3. Aufl.).
RE	= Realenzyklopädie.
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RQ	= Römische Quartalschrift.

RVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.
ThLBl = Theologisches Literaturblatt.
ThR = Theologische Rundschau.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
ZAT = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZhTh = Zeitschrift für historische Theologie.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.
ZKWL = Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
ZlThK = Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche.
ZNT = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZPTh = Zeitschrift für Pastoraltheologie (Halte, was du hast).
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Die Abkürzungen für die Namen der biblischen Bücher nach PRE[3].

Die LXX werden nach Swete, The Old Testament in Greek[2] (1895 f.) zitiert, die Apostolischen Väter nach Patr. Apostol. opera. rec. v. Gebhardt-Harnack-Zahn. Ed. V. minor (1906).

Einleitung.

Die Hand ist eine gewaltige Macht. Die Hand ist der Sitz der Kraft. Die Hand ist das Bild der Kraft, das Symbol des Wirkens. Mit diesen drei Sätzen ist ein Kreis von Gedanken und Vorstellungen umschrieben, die, in gröberer oder feinerer Form, über die ganze Erde verbreitet sind. Die Idee, daß in der Menschenhand Kräfte schlummern, Kräfte oft geheimnisvoller, wunderbarer Art, scheint ein Gemeingut der Menschheit zu sein in allen Zeitaltern und auf allen Stufen der Kultur.[1]) Im primitiven Entwicklungsstadium, im Kindesalter seines geistigen Lebens betrachtet der Mensch wohl mit Staunen seine Hände und sieht in ihnen fremde, selbständige Wesen: wie etwas, das außerhalb seiner Person liegt, tritt ihm in ihnen seine eigene Kraft entgegen. Weit über die primitive Stufe hinaus reicht der Glaube an geheime Kräfte — Zauberkräfte, Wunderkräfte, heilvolle und unheilvolle, Segens- und Schadenmächte —, die den Händen inne wohnen und von ihnen ausströmen, überfließen bei der Berührung. In veränderter Gestalt, vergeistigt und vertieft, begegnet dieser Glaube selbst noch auf der höchsten Stufe der menschlichen Geisteskultur. Die Bildersprache aller Völker ist reich an Ausdrücken, in denen die Hand als das Symbol

[1]) Dem Glauben an die Wundermacht der Hand ist Weinreich nachgegangen (Antike Heilungswunder (1909), RVV VIII, 1 S. 1—75 vgl. S. Vf.) und hat außerordentlich reichen Stoff aus der ganzen Welt zusammengetragen. Vgl. auch Wünsch, AR 7 (1904), 103 ff.

der Kraft oder der Gewalt des Subjekts erscheint, als der mehr oder weniger selbständige Träger seiner ganzen Aktivität. Die Hand, das organum organorum, stellt die Kraft des Menschen dar, wie sie in ihm ruht, und noch mehr, wie sie sich auswirkt in seinen Taten.

Es ist bekannt, wie stark die Bibel das Motiv: „die Hand — Sitz und Abbild der Kraft“ verwendet hat. Das Alte und das Neue Testament reden in dieser Beziehung die gleiche plastische Sprache. Was ein Mensch besitzt, worüber er die Macht hat, das ist in seiner Hand.[1]) In die Hand der Philister gibt Jahwe die Israeliten.[2]) Jesus wird ausgeliefert in Menschenhände.[3]) Errettet werden von der Gewalt seiner Feinde heißt errettet werden aus ihrer Hand.[4]) Die personifizierte Macht der Unterwelt ist die יַד־שְׁאוֹל.[5]) Ebenso aber ist — und dies Bild beherrscht die ganze biblische Anschauung — die יַד־יְהוָה, die *χεὶρ κυρίου*,[6]) Gottes personifizierte Macht, Gott selbst, sofern er machtvoll waltet und wirkt in allem Geschehen. Die Hand Gottes hat die Welt erschaffen.[7]) Das Regiment auf Erden steht in Gottes Hand,[8]) die Natur, die Geschichte und das einzelne Menschenleben.[9]) Gottes Hand ist es, die Leiden verhängt, die straft und oft schwer auf den Menschen liegt.[10]) Sie ist es aber ebenso, die segnet, hilft und rettet.[11]) Und die Macht, die die Propheten begeistert, ist auch die Hand Gottes.[12])

Wie in der Bildersprache so spielt nun auch in der Gebärdensprache, speziell der religiösen Gebärdensprache des Alten und des Neuen Testaments die Hand eine wichtige Rolle. Bei einer Anzahl von sinnbildlichen Handlungen im

---

[1]) Gen 32, 14 vgl. Ri 8, 6; Jo 13, 3.
[2]) Ri 13, 1.
[3]) Mt 17, 22.
[4]) Jer 15, 21; Lc 1, 74; AG 12, 11.
[5]) Ho 13, 14; Ps 49, 16.
[6]) Jos 4, 24; Lc 1, 66; 1 Pt 5, 6.
[7]) Jes 48, 13; 66, 2.
[8]) Si 10, 4.
[9]) Ps 95, 4; 31, 16; Hi 12, 10; Dt 33, 3; Jo 10, 29; AG 4, 28.
[10]) Ps 39, 11; 32, 4; Hi 19, 21; AG 13, 11; Hbr 10, 31.
[11]) Ps 145, 16; 2 Sa 24, 14; 2 Chr 30, 12; Esr 7, 6; Lc 23, 46; AG 11, 21.
[12]) 2 Kg 3, 15; Ez 1, 3.

Kultus der heiligen Geschichte ist sie das eigentlich handelnde Organ. Und der Gedanke, daß die Hand die Kraft des Menschen repräsentiert, daß sie, die mächtige Dienerin des Menschen, wirksam eintreten kann für ihren Herrn, spielt vielfach auch hier irgendwie mit herein. Man gibt die Hand zum Zeichen des gegebenen Versprechens, zur Bekräftigung des geschlossenen Vertrages.[1]) Zum Schwur erhebt man seine Hand zum Himmel.[2]) In der ältesten Zeit legte man sie wohl auch unter die Lende dessen, dem man den Schwur leistete.[3]) Das Emporheben der Hände ist für die Frommen des Alten und des Neuen Bundes gleicherweise ein Gestus des Gebets[4]) und auch ein Segensgestus.[5]) Den breitesten Raum aber unter allen derartigen Gebräuchen, in denen die Hand einen symbolischen Akt zu vollziehen hat, nimmt im biblischen Schrifttum das Auflegen der Hand oder der Hände ein. Auf Schritt und Tritt begegnet uns in der heiligen Geschichte dieser Brauch, in mannigfach verschiedener Anwendung, dabei aber durchweg in derselben äußeren Form, von der Genesis bis zur Apokalypse.

Diese biblische Sitte der Handauflegung ist der Gegenstand der Studie, die auf den folgenden Blättern geboten wird. Allerdings mit einer Einschränkung. Es soll nicht das ganze hierher gehörige Material, das im Alten und im Neuen Testament enthalten ist, in gleicher Weise ausgebreitet und auf eine Fläche aufgetragen werden. Unser Interesse gilt in erster Linie dem neutestamentlichen Brauche, der Handauflegung, wie sie im Urchristentum geübt und gepflegt worden ist. Die Handauflegung des Alten Testaments tritt für uns in den Hintergrund. Aber weit entfernt, deswegen das Neue Testament zu isolieren und in einseitiger Ausschließlichkeit die urchristliche Sitte der Handauflegung zu erörtern, sehen wir vielmehr gerade ein wichtiges Stück unserer Aufgabe darin, die geschichtlichen Verbindungs-

---

[1]) 2 Kg 10, 15; Ez 17, 18; Esr 10, 19; 2 Chr 30, 8; 1 Mak 6, 58; 11, 50; Ga 2, 9.

[2]) Gen 14, 22; Apk 10, 5 (= Dt 32, 40).

[3]) Gen 24, 9; 47, 29.

[4]) Ps 28, 2; 63, 5; 1 Ti 2, 8.

[5]) Le 9, 22; Lc 24, 50.

linien aufzusuchen, die von der neutestamentlichen Handauflegung nach rückwärts und nach vorwärts laufen, und der Entwicklung nachzugehen, deren Produkt und wirksamer Faktor zugleich der urchristliche Brauch gewesen ist. Wir fassen die Frage nach der Handauflegung im Urchristentum als ein historisches Problem und versuchen, die Lösung auf dem Wege einer ritengeschichtlichen Untersuchung zu geben. Dann ist aber klar, daß wir doch auch wieder die alttestamentliche Handauflegung in unseren Gesichtskreis aufnehmen müssen, daß ihr in der Entwicklungsgeschichte des urchristlichen Ritus ein wichtiger Platz gebührt. Nur steht sie dort nicht allein, sondern in der Gesellschaft von mancherlei verwandten Bräuchen aus anderen Religionen, und die Beschäftigung mit ihr ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zu dem Zweck, die historischen Grundlagen der Handauflegung des Neuen Testaments zu erforschen.

Ein Stück urchristlicher Gebärdensprache ist es, mit dem wir es zu tun haben, wenn wir die urchristliche Sitte der Handauflegung untersuchen. Da erhebt sich, wie bei jeder sprachgeschichtlichen Untersuchung, zunächst die Frage nach dem Sprachgebrauch. Die verschiedenen Zusammenhänge, in denen nach dem Neuen Testament die Handauflegung angewandt wurde, müssen klargelegt, eine Übersicht über ihre Verbreitung und die Arten ihrer Verwendung, eine Statistik des Brauches muß aufgestellt werden. Eine weitere Frage ist dann die nach den Wurzeln des Sprachgebrauchs und des fraglichen sprachlichen Ausdrucks selbst. Es gilt, die Wurzeln der neutestamentlichen Handauflegung, im allgemeinen und in ihren einzelnen Verwendungsarten, aufzudecken, zu zeigen, woher der Brauch stammt, und wie es geschichtlich zu seiner Übung in diesem und jenem Zusammenhang gekommen ist. Zuletzt bleibt noch die wichtige Frage nach Sinn und Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks, nach seiner Grundbedeutung und nach den Abwandlungen, die diese erfährt durch den mehr oder weniger konstanten Gebrauch des Ausdrucks in bestimmten Zusammenhängen. Es gilt, den Sinn des Brauchs der Handauflegung festzustellen, sowohl die allgemeine Grundidee nachzuweisen, zu

deren mimischer Darstellung sie dient, als auch die besonderen Formen, die diese Idee im einzelnen Falle angenommen hat.

Verwendung, Herkunft und Bedeutung — das sind die drei Hauptgesichtspunkte, unter denen demnach die Handauflegung des Urchristentums zu betrachten sein wird. Sie geben zugleich die Richtung an für die Methode der Untersuchung und den Gang der Darstellung. Wir suchen uns — in dem ersten Abschnitt — ein klares und vollständiges Bild von der Verwendung der Handauflegung im Zeitalter Jesu und der Apostel zu verschaffen, indem wir exegetisch ermitteln und zusammenstellen, was das Neue Testament über den Gebrauch der Handauflegung berichtet. Um die Tragweite der damit nach den verschiedenen Seiten ihres Vorkommens umschriebenen urchristlichen Sitte zu erproben, schließen wir daran sofort an eine Übersicht über den altkirchlichen Gebrauch der Handauflegung. Die Aufgabe des zweiten Abschnittes ist es, mit Hilfe einer umfassenden religionsgeschichtlichen Orientierung über die Verbreitung des Brauches auf vorchristlichem und außerchristlichem Gebiet die Herkunft der urchristlichen Handauflegung nachzuweisen. Abschließend soll dann der dritte Abschnitt, der formell und materiell durch die Resultate der vorangehenden Abschnitte vorbereitet ist, die Bedeutung der urchristlichen Handauflegung zeigen — und zwar, der Natur des Problems und der Problemstellung entsprechend, im Licht der Geschichte, unter Wahrung des der ganzen Untersuchung eigentümlichen Charakters einer rein historischen Studie.[1])

[1]) An der hiermit skizzierten Anlage der Untersuchung mag vielleicht auf den ersten Blick die Partition nach den formalen Gesichtspunkten Verwendung, Herkunft und Bedeutung, insbesondere die Scheidung zwischen der „Statistik" und der „Semasiologie" des Brauches (Abschnitt I und III), Bedenken erregen, weil dadurch Dinge, die nahe zusammengehören, notwendig auseinander gerissen werden. Indessen hoffe ich, durch die Ausführung zeigen zu können, daß in diesem Falle der von mir eingeschlagene Weg, ich will nicht sagen, der allein richtige, wohl aber der durch sachliche und praktische Rücksichten gewiesene war. Einmal forderte die Fülle und die Beschaffenheit des zu bearbeitenden Materials einen besonderen Raum zur Zusammenstellung und kritischen Sichtung. Sodann mußte in einer ritengeschichtlichen Studie eine möglichst vollständige und

Vorarbeiten, in denen die urchristliche Handauflegung in dem ganzen angedeuteten Umfang erörtert wäre, sind mir nicht bekannt geworden. Aber einzelne Seiten des Problems sind oft und eingehend behandelt worden: in den biblischen Theologien und Archäologien, in den Werken über das Leben Jesu und die Geschichte des apostolischen Zeitalters, in den Kommentaren zu den betr. Stellen, in liturgischen Untersuchungen usw., bes. in den zahlreichen, aber vielfach unzureichenden Monographien über die biblische und altkirchliche Handauflegung.[1]) Ich nenne:

Fr. Spanheim, Dissertationum theologico-historicarum trias: III. de ritu impositionis manuum in veteri ecclesia (Heidelbergae 1664) p. 213—338.

Joh. Braun, de impositione manuum, in: Selecta sacra (Amstelaedami 1700) lib. V, exercitatio V, p. 746 sqq.

John Frere, The Doctrine of Imposition of Hands 1845 (mir nicht zugänglich).

Kasten, Die Handauflegung auf biblischem Gebiete, insonderheit bei Akten der Benediktion und Ordination, Theol. Zeitschrift (her. von Dieckhoff und Kliefoth) 5 (1864), S. 84—120.

Bernh. Bauer, Die Handauflegung, ThStKr 38 (1865), S. 343—369.

H. G. Hoelemann, Die biblische Handauflegung, in: Neue Bibelstudien (1866) S. 282—342.

Fuchs, Die Handauflegung, in: Pastoralblätter für Homiletik, Katechetik und Seelsorge (her. von Leonhardi und Zimmermann 1873, S. 475—485; 1874, S. 210—228).

---

klare Übersicht über die Verbreitung des Ritus wünschenswert erscheinen, zumal wo eine derartige Übersicht bis jetzt nicht vorhanden war; diese dann in einem besonderen Abschnitt der Untersuchung zu geben, erschien ohne weiteres als geboten. Schließlich erwies sich die Trennung der Abschnitte I u. III auch deswegen als notwendig, weil so allein störende Wiederholungen zu vermeiden waren, und weil nur bei diesem methodischen Vorgehen deutlich und scharf die Entwicklungslinien gezeigt werden konnten, die die Geschichte der Handauflegung im ältesten Christentum in formaler und materialer Hinsicht aufweist.

[1]) Wo künftig bei Verweisungen und Zitaten ein bloßer Name mit einer Seitenzahl sich findet, ist die betr. hier angeführte Monographie gemeint.

W. Engelhardt, Die biblische Handauflegung, ZlThK 37 (1876), S. 412—447.

Boy, Die Handauflegung, ihr biblischer und kirchlicher Gebrauch und ihre Bedeutung, ZPTh 5 (1882), S. 107—112.

Fr. Dümmler, Die Handauflegung, ihre ursprüngliche Bedeutung, ihre Geschichte und ihre dermalen bestehende Übung, ZKWL 10 (1889), S. 190—200 und S. 239—250.

H. Fretzdorff, Die Bedeutung der Handauflegung im Alten und Neuen Bunde. Greifswald 1892 (nicht im Buchhandel).

T. A. Lacey, L'imposition des mains dans la consécration des évêques. Paris 1896 (mir nicht zugänglich).

Dazu kommen die Art. „Handauflegung" PRE [2] 5, 576—578 (J. P. Lange); PRE [3] 7, 387—389 (Cremer); BL 2, 583—585 (Schenkel), bei Kraus, RE der christlichen Altertümer I, 646—648 (Peters); HWB I, 561f. (Riehm), KL [2] 5, 1484f. (Thalhofer), RGG II, 1832—1835 (Knopf und O. Baumgarten); weiter Art. „Imposition of hands", DCA I, 828f. (Cheetham), „Laying on of hands", DB III, 84f. (Swete) und Encyclopedia biblica II, 1956. Außerdem gehören hierher:

Joh. Aug. Noesselt, Disputatio de spiritu sancto primis Christianis ab apostolis per impositionem manuum tradito, in: Exercitationes ad sacrarum scripturarum interpretationem. Halle 1803. p. 49—84.

E. C. Achelis, Die Ordination innerhalb des neutestamentl. Schrifttums, ZPTh 12 (1889), 58—73 und: Die Ordination im nachapostol. u. altkathol. Zeitalter, ebenda S. 441—450. 481—495. 525—538.

A. J. Mason, The relation of confirmation to baptism. London 1891.

Die Verwendung der Handauflegung im Urchristentum und in der alten Kirche.

I. Teil.

Die Handauflegung im Urchristentum.

I. Kapitel.

Die Handauflegung bei Jesus.

Die ältesten Zeugnisse für das Vorkommen des Brauchs der Handauflegung im Urchristentum, die wir besitzen, führen uns zurück an die ersten Anfänge der christlichen Kirche. Und noch darüber hinaus. Nach den übereinstimmenden Angaben der ersten drei Evangelien unseres Kanons hat Jesus schon bei bestimmten Anlässen äußere Handlungen, Manipulationen vorgenommen, die u. a. als Auflegung der Hände (oder der Hand) [1]) bezeichnet werden; die evangelische Über-

[1]) Die Evangelien bieten nur den verbalen Ausdruck, und zwar ist die gebräuchlichste Form: *ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας* c. dat. (Mt 19, 13. 15; Mc 5, 23; 6, 5; 8, 23; Lc 4, 40; 13, 13); daneben: *ἐπιτιθέναι* und *τιθέναι τὰς χεῖρας ἐπί* c. acc. (Mc 8, 25 und 10, 16), *ἐπιτιθέναι τὴν χεῖρα ἐπί* c. acc. (Mt 9, 18), *ἐπιτιθέναι τὴν χεῖρα* c. dat. (Mc 7, 32). Auffallend ist der Wechsel zwischen Plural und Singular im Objekt, um so mehr, als aus den besten griechischen Texten sich der Tatbestand ergibt, daß Jesus immer die Hände aufgelegt hat, während die Bitte an ihn zweimal (Mc 7, 32 und Mt 9, 18; anders Mc 5, 23 (und 8, 22)) die Form trug, er möchte die Hand auflegen (die ganz schwache Bezeugung des Singulars Mc 5, 23, den B. Weiß, Das Markusevangelium (1872) S. 184 A. 1 jedoch für ur-

lieferung berichtet von einer förmlichen Praxis der Handauflegung bei Jesus. So setzt denn unsere Untersuchung naturgemäß hier ein, bei der Handauflegung, wie Jesus sie geübt hat.

Das Gebiet der Heilungswunder Jesu ist es, auf dem die Handauflegung die bedeutsamste Rolle spielt. Von dem Abend jenes großen Tages von Kapernaum, an dem Jesus durch sein eindrucksvolles Wort im Synagogengottesdienst und den Tatbeweis seiner Heilandsmacht (Mc 1, 21 ff.; Lc 4, 31 ff.) die Augen aller auf sich zog, berichtet Lukas (4, 40): „als die Sonne unterging, da brachten alle, die Kranke mit allerlei Leiden hatten, sie zu ihm, *ὁ δὲ ἑνὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὰς χεῖρας ἐπιτιθεὶς ἐθεράπευεν αὐτούς*". Derselbe Evangelist erzählt 13, 11 ff. die Heilung einer seit achtzehn Jahren kranken, „verkrümmten" Frau, die sich nicht ganz aufrichten konnte. Jesus ruft sie herbei und spricht zu ihr: „Weib, sei deiner Krankheit ledig, *καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας*, und sofort richtete sie sich auf und pries Gott" (v. 13). Eine zweimalige Handauflegung enthält der — dem Markus eigentümliche — eingehende Bericht von der Heilung des Blinden in Bethsaida Mc 8, 22—26: zunächst nimmt Jesus den Kranken beiseite, speit in seine Augen, legt ihm die Hände auf (*ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ* v. 23) und führt so eine halbe Heilung herbei: der Blinde sieht in undeutlichen Umrissen. Erst eine

---

sprünglich hält, und des Plurals Mc 7, 32 ändern daran nichts). Aber sicherlich ist hier und dort der gleiche Brauch gemeint. Dabei bleibt die Frage offen, ob die zwiefache überlieferte Ausdrucksweise nicht dadurch gerechtfertigt ist, daß Jesus bald so, bald so verfuhr. Wenn seine Handauflegung — wir brauchen den Ausdruck jetzt und künftig ohne Reflexion darüber, ob es sich um Auflegung nur einer Hand oder beider Hände handelt (ebenso wie man z. B. von der „Fußwaschung" spricht) — kein fester ritueller Akt war, sondern eine wandelbare, vielfach spontan angewandte Geste (vgl. w. u.), dann versteht sich das Schwanken der Ausdrucksweise leicht. Oder sollte das „Auflegen der Hände" hier schon ein Terminus der liturgischen Sprache sein, der gewisse verwandte Wendungen in der Darstellung der evangelischen Geschichte verdrängt hätte? Etwa wie die konstante Anwendung der Phrase „die Hand auflegen" im Evangelientext des Syrus Sinaiticus (nur Lc 13, 13 bildet eine wirkliche Ausnahme; Mc 6, 5 und 10, 16 kann der Plural distributiv gemeint sein; vgl. die einzelnen Stellen bei Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. I (Übersetzung). 1897).

zweite Auflegung der Hände auf die Augen des Patienten hat seine volle Genesung zur Folge (v. 25: εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ διέβλεψεν καὶ ἀπεκατέστη καὶ ἐνέβλεψεν τηλαυγῶς ἅπαντα). Von den verschiedensten Krankheiten befreit Jesus durch die Auflegung seiner Hände (Lc 4, 40: ἀσθενοῦντας νόσοις ποικίλαις; Mc 6, 5: ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν).[1]) Die Wundermacht, die man ihn mit ihr entfalten sieht, ist in Galiläa bald bekannt (Mc 6, 2: αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι)[2]) und groß die Zuversicht, daß sie sich auch in den schwersten Fällen wirksam erweisen werde. Den Taubstummen führt man zu ihm mit der Bitte, ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα (Mc 7, 32; vgl. die ähnliche Einleitung der Blindenheilung Mc 8, 22). Und Jairus spricht seine Bitte, Jesus möchte kommen und seiner Tochter die Hände auflegen (Mc 5, 23: ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ),[3]) aus in

---

[1]) Bemerkenswerte Variante im Syrus Sinaiticus: „auf die Kranken legte er ein wenig (ὀλίγον?) seine Hände, und sie wurden geheilt", aus der ein starker Glaube an die Heilkraft Jesu spricht. Aber die Lesart paßt schlecht in den Zusammenhang.

[2]) Ich kann trotz Wettstein, Fritzsche, Wellhausen und E. Klostermann z. St. (vgl. auch Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch[2] 1902 S. 85f. 131) διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ nicht einfach für die nach semitischer Weise gebildete Umschreibung von δι' αὐτοῦ halten. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle, wo χείρ zur Umschreibung präpositioneller Ausdrücke gebraucht wird, steht der artikellose Singular. LXX geben das hebräische בְּיַד פ׳ = „durch jemand" am häufigsten wieder mit ἐν χειρί (vgl. Lc 16, 21; Nu 15, 23; 1 Kg 2, 25; 8, 53; 12, 15 — 2 Kg 17, 13 (gen. plur. nach artikellosem χείρ: ἐν χειρὶ πάντων τῶν προφητῶν); ebenso 2 Chr 29, 25 u. ö.). Daneben διὰ χειρός (vgl. 2 Chr 34, 14) oder auch einfaches διά c. gen. (vgl. Ex 35, 29; Esth 1, 15; auch Jes 64, 7?). Im Neuen Testament entsprechend διὰ χειρός AG 2, 23; 7, 25; 11, 30; 15, 23. Das ἐν χειρὶ ἀγγέλου, die trotz ihrer Bezeugung durch א HPd und verschiedene östliche Übersetzungen minderwertige Nebenlesart von σὺν χειρὶ ἀγγέλου in AG 7, 35, wäre das einzige Beispiel dieser Art im Neuen Testament. Bei διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ Mc 6, 2 und in den analogen Stellen der urchristlichen Literatur (AG 5, 12; 14, 3; 19, 11; Barnabas 19, 10; Hermas Sim. IX, 4, 8; 13, 4. 6; Didache 4, 6) sind überall die Hände als ausführende Organe bei der betr. Tätigkeit gedacht. Vgl. noch Zahn, Brief des Paulus an die Galater[2] (1907) S. 174 A. 33.

[3]) In direkter Rede bieten die Bitte der Syrus Sinaiticus („lege auf sie deine Hand"), D und verschiedene alte Lateiner. Eigentümlich D:

dem festen Vertrauen, daß die Heilkraft seiner Handauflegung der mit dem Tode Ringenden [1]) Rettung und Leben bringen werde. — Etwas anders liegen die Dinge bei dem zunächst den eben wiedergegebenen verwandt erscheinenden Fall Mc 10, 13—16 (= Mt 19, 13—15, vgl. Lc 18, 15 ff.), wo Leute Kinder zu Jesus bringen mit dem Wunsch, er möchte ihnen die Hände auflegen und (über ihnen, für sie) beten: ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται — so Mt 19, 13; auch der ursprüngliche Text von Mc 10, 13 und Lc 18, 15 wird von Handauflegung gesprochen haben [2]) —, und während die Jünger die Bittsteller abweisen wollen, willfährt Jesus ihnen: er schließt die Kinder liebkosend in die Arme und segnet sie unter Handauflegung [ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ᾽ αὐτά (Mc, v. 16); Mt schließt die Szene kürzer summarisch ab: ἐπιτιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπορεύθη ἐκεῖθεν (v. 15)]. Die Kinder hier werden offenbar nicht zu Heilungszwecken

ἐλθὲ ἅψαι αὐτῆς ἐκ τῶν χειρῶν σου, was Wohlenberg z. St. sogar für ursprünglich hält. Vgl. noch Merx a. a. O. II, 2 (1905), 48.

[1]) Nach Mt 9, 18 hätte Jairus der Handauflegung Jesu sogar die Kraft zur Wiederbelebung des schon gestorbenen Mädchens zugetraut (ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν· ἀλλὰ ἐλθὼν ἐπίθες τὴν χεῖρά σου ἐπ᾽ αὐτήν, καὶ ζήσεται). Aber hier gebührt der ausführlicheren, auf genauerer Kenntnis des Tatbestandes beruhenden Darstellung des zweiten Evangeliums der Vorzug, vgl. B. Weiß, Das Markusevangelium (1872) S. 184 u. ö.

[2]) Die griechische Textüberlieferung hat Mc 10, 13 ἵνα ἅψηται αὐτῶν (ADN) oder ἵνα αὐτῶν ἅψηται (ℵBC), Lc 18, 15 ἵνα αὐτῶν ἅπτηται. Schon Origenes hat an beiden Stellen ἅπτεσθαι gelesen: τὸ δὲ βούλημα τῶν προσφερόντων τὰ παιδία ἐστίν, . . . κατὰ . . . τὸν Μάρκον· „ἵνα ἅψηται αὐτῶν“· κατὰ δὲ τὸν Λουκᾶν· „ἵνα αὐτῶν ἅπτηται“ [In Matth. XV, 6 (opp. ed. Delarue III (1740), 659)]. Der Text des Syrus Sinaiticus dagegen bot: „damit er seine Hand auf sie lege“ bzw. „daß er ihnen die Hand auflege“ (vgl. Merx a. a. O. I zu den Stellen und II, 2, 116 ff.), hatte also etwa diese griechische Vorlage: ἵνα ἐπιθῇ αὐτοῖς [oder ἐπ᾽ αὐτοὺς] τὴν χεῖρα [αὐτοῦ]. Entstammt diese, was wahrscheinlich ist, schon dem zweiten Jahrhundert, so repräsentiert sie die älteste uns zugängliche Textgestalt von Mc 10, 13 und Lc 18, 15, an deren Originalität nicht zu zweifeln ist. Das in den griechischen Text früh eingedrungene ἅπτεσθαι erklärt sich dann aus einer Angleichung an Mc 8, 22 und Stellen wie Mc 1, 41 und Parallelen; Mt 8, 15; 9, 29; 20, 34; auch Mc 3, 10 (vgl. Lc 6, 19); 5, 27. 31 und Parallelen; 6, 56 (vgl. Mt 14, 36). Über die Wandlungen des syrischen Textes und deren mutmaßliche Ursachen vgl. Merx II, 2, 116 ff.; auch I, 277 f.

zu Jesus gebracht, um durch seine Handauflegung und sein Gebet gesund zu werden. Die evangelischen Berichte sagen davon kein Wort. Handelte es sich um Kranke, für die man von Jesus Heilung begehrte, so wäre auch das Verhalten der Jünger seltsam und unverständlich.[1]) Aus der Art der Erfüllung der Bitte ist vielmehr die Intention der Bittsteller zu erkennen: sie möchten ihre Kleinen von Jesus gesegnet haben, segnend soll er jedem Kinde die Hand aufs Haupt legen.[2]) Die Frage, wie ihnen der Gedanke an einen Zusammenhang zwischen Segen und Handauflegung kommen konnte, bleibe hier noch offen. Für die Umgebung Jesu war das Begehren dieser Leute jedenfalls etwas Neues und Ungewöhnliches.[3]) Psychologisch verständlich würde es wohl durch die Annahme, die Angehörigen der Kleinen hätten von der Handauflegung, wie Jesus sie bei Krankenheilungen übte, gehört und gedacht, „daß die gleiche Handlung dem Gedeihen auch ihrer gesunden Kinder förderlich sein werde".[4]) Das Nähere vgl. w. u. im 3. Abschnitt.

Was wir den Quellen über Handauflegung bei Jesus entnehmen können, ist demnach dies: das Auflegen der Hände (oder der Hand) ist eine von Jesus im Heilverfahren vielfach verwandte Manipulation gewesen. Außerdem wird ein Fall überliefert, wo er den Gestus der Handauflegung zur Segnung brauchte.[5])

---

[1]) Vgl. Lightfoot zu Mt 19, 13 (Horae hebraicae et talmudicae in IV evangelistas (Leipzig. 1634) p. 401).

[2]) Clemens Al., Paedag. I, 5 (opp. B. A. I, 97 f.): *„προσήνεγκάν τε αὐτῷ παιδία" εἰς χειροθεσίαν εὐλογίας.*

[3]) Vgl. auch Wohlenberg, Evangelium des Markus (1910) S. 271.

[4]) Zahn, Evangelium des Matthäus² (1905) S. 587. Vgl. auch Calvin, Commentarius in harmoniam evangelicam, Corp. Ref. 73, 534; Chemnitz-Lyser-Gerhard, harmonia IV evangelistarum (Frankfurt und Hamburg. 1652) I, 1359; B. Weiß, Leben Jesu⁴ II, 308; Beyschlag, Leben Jesu⁴ II, 377.

[5]) Das segnende Aufheben der Hände Lc 24, 50 *(ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς)* ist jedenfalls eine der Handauflegung nahe verwandte Gebärde, darf jedoch nicht ohne weiteres als das Äquivalent der Handauflegung in solchen Fällen betrachtet werden, wo ein Handeln an mehreren Personen notwendig war. Dagegen spricht das Verfahren Jesu bei der Segnung der Kinder, vgl. auch Lc 4, 40, wo die individuelle Behandlung jedes Kranken besonders betont ist. Wir ziehen daher den

Dies Ergebnis wird jedoch in seiner historischen Geltung angefochten und in Frage gestellt durch einen Einwand, ein kritisches Bedenken, das sich richtet nicht gegen die Zuverlässigkeit der Quellenberichte [1]) selbst, wohl aber gegen die Zulässigkeit der von uns aus ihnen gezogenen Schlüsse. Der Einwand betrifft die Handauflegung bei den Heilungswundern. Es erhebt sich nämlich die Frage, ob der im Heilverfahren Jesu konstatierte Brauch des Hände- (oder Hand-)auflegens überhaupt die technische Bezeichnung „Handauflegung" verdient — in dem Sinne, den ihr sehr früh schon die christliche Kirche gegeben hat —, ob da wirklich Handauflegung im strengen Sinne des Wortes vorliegt. Die Beobachtung stützt sich auf die zwei Punkte: 1. daß das äußere Verfahren hier und dort, bei Jesus und im Brauch der Urchristenheit, nicht übereinstimmt, und 2. daß die Handauflegung bei Jesus kein Ritus von völlig eigenartigem Charakter ist, sondern eine unter vielen ähnlichen sinnenfälligen Handlungen, die

Brauch der Handaufhebung in unsere Erörterungen über die Handauflegung nicht tiefer hinein, er hat für sie nur peripherische Bedeutung.

[1]) Die allgemeine Frage der historischen Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien beschäftigt uns hier nicht. Daß sie wirklichen Quellenwert besitzen, ist unzweifelhaft. Vgl. aus der neueren einschlägigen Literatur namentlich B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums. 1907; Die Quellen der synoptischen Überlieferung. 1908; und gegenüber der von Wrede (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. 1901) auf die Spitze getriebenen Skepsis an der evangelischen Überlieferung, sonderlich bei Markus, die ruhige und vorsichtige Prüfung des Tatbestandes bei Zimmermann, Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium. 1905. Der Pflicht mit der radikalsten Evangelienkritik, wie sie seit D. Fr. Strauß von Br. Bauer, Kalthoff, W. B. Smith, John M. Robertson, Jensen u. a. (vgl. bes. Drews, Die Christusmythe. 1909) geübt ist, und deren Resultat die Auflösung des Lebens Jesu in „religiöse Dichtung", in einen „in ein historisches Gewand gehüllten Mythus" (Drews a. a. O. S. 136) ist, uns auseinander zu setzen, um für unsere Untersuchung überhaupt geschichtlichen Boden unter den Füßen zu haben, halten wir uns für überhoben. Für eine derartige Anschauung fehlt natürlich auch solchen Einzelzügen in dem Jesusbild der Evangelien, wie die heilende Handauflegung einer ist, jede historische Unterlage. Sie ist dann nur ein Produkt der dichtenden, ausschmückenden Phantasie oder vielleicht eine von verwandten Stoffen entlehnte mythische Zeremonie. Bestenfalls läßt sie auf einen Brauch der späteren christlichen Gemeinde schließen, der in das legendäre Leben des Religionsstifters zurückprojiziert ist.

er bei seinen Heilungen vorgenommen hat. Zum Wesen des urkirchlichen Brauchs der Handauflegung gehört — wie sich uns bald zeigen wird — die Auflegung der Hand auf den Kopf der betreffenden Person. Die Gleichmäßigkeit des formellen Vollzugs in dieser Beziehung ist ein Hauptmerkmal der Handauflegung als urkirchlicher Handlung. Jesus dagegen scheint niemals, wenigstens in seiner Heiltätigkeit, so verfahren zu sein — scheint, sage ich; denn außer Mc 8, 25 ist an keiner Stelle der Körperteil genannt, auf den Jesus die Hände legte, überall steht nur eine allgemeine, fast stereotype Wendung wie ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας (Lc 13, 13) usw. [Bei der Segnung der Kinder (Mc 10, 13 ff. und Parallelen) hat er ihnen jedenfalls die Hände auf das Haupt gelegt, aber dieser Fall nimmt, wie wir sahen, eine Sonderstellung ein.] Mc 8, 25 vgl. v. 23 heißt es, Jesus habe seine Hände — zweimal — auf die Augen des Blinden gelegt. Und der Schluß legt sich nahe, daß das überhaupt seine Weise war, wo er die Handauflegung bei Kranken anwandte, auf den leidenden Körperteil die Hände zu legen (vgl. Lc 13, 13; 4, 40; Mc 6, 5). Es wird dies noch wahrscheinlicher, wenn man den äußeren Hergang bei Jesu Heilungstaten allgemein etwas näher ins Auge faßt. Wo überhaupt der Verlauf einer einzelnen Heilung ausführlich geschildert wird, da ist von Berührung des kranken Organs die Rede. Dem Taubstummen legt Jesus seine Finger in die Ohren und benetzt ihm mit seinem Speichel die Zunge (Mc 7, 33: ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ). Dem Blindgeborenen streicht er den Teig, den er auf der Erde mit seinem Speichel gemacht hat, auf die Augen [Jo 9, 6 (vgl. v. 11 und v. 15): ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς]. Und auch bei den zwei — sonst nicht näher beschriebenen — Doppelheilungen von Blinden bei Matthäus (9, 29 und 20, 34; Dubletten?) ist doch der Zug festgehalten, daß Jesus ihre Augen berührte (ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν bzw. τῶν ὀμμάτων αὐτῶν). Bestätigen solche Analogien entschieden die Vermutung, daß, wo bei Heilungen Jesu von Handauflegung die Rede ist, wir es auch mit einem Auflegen der Hand auf den kranken Körperteil zu tun haben, so wird zugleich klar, daß diese

Handauflegung nur als eine äußere Handlung neben anderen ähnlichen im Heilverfahren Jesu angesehen werden kann, nicht aber als eine Zeremonie von absolut besonderer Art. Ob Jesus zum Zweck der Heilung Menschen bei der Hand nimmt oder ihre Hand ergreift (*ἐπιλαμβάνεσθαι:* Lc 14, 4; *κρατεῖν:* Mc 1, 31; 5, 41 und Parallelen; 9, 27),[1]) ob er Kranken die Hände (bzw. die Hand) auflegt oder sie anrührt (*ἅπτεσθαι:* Mc 1, 41 und Parallelen; Mt 8, 15; 9, 29; 20, 34), oder ob er kompliziertere Manipulationen vornimmt (Mc 7, 33; 8, 23. 25; vgl. Jo 9, 6) — ein genereller Unterschied zwischen der Handauflegung und den anderen Heilgesten ist überall nicht zu entdecken. Sie stehen auf einer Stufe und geben an ihrem Teil mit Zeugnis von der großen Mannigfaltigkeit des äußeren Verfahrens bei den Heilungen Jesu.

Die Handauflegung, die Jesus im Heilverfahren angewandt hat, darf demnach nicht ohne weiteres vermengt werden mit anderen Arten von Handauflegung aus der Anfangszeit des Christentums. Sie unterscheidet sich von diesen bestimmt durch die andere Weise des Vollzugs und durch ihre Zugehörigkeit zu einer größeren Zahl von ähnlichen Heil-Gesten und -Manipulationen. Aber damit ist nicht gesagt, daß sie als ein prinzipiell andersartiger Brauch als jene angesehen werden muß. Verwandte Züge hier und dort, z. B. die Verbindung von Handauflegung und gesprochenem Wort, womöglich, Gebetswort [vgl. einerseits Mc 7, 33f.; 1, 41 und Parallelen; Mt 9, 29 — andererseits Mc 10, 16 (vgl. Mt 19, 13); AG 6, 6; 13, 3 usw.], und die gleiche Symbolik der Handlungen (darüber Näheres Abschnitt III) nötigen vielmehr dazu, sie alle letztlich doch als wesensverwandte Erscheinungen zu betrachten und die heilende Handauflegung Jesu trotz ihrer Besonderheiten nicht auszuschließen von einer Erörterung der Sitte der Handauflegung im ältesten Christentum.

---

[1]) Daß dies Tun Jesu auch unmittelbar Bezug hat auf den Heilungsakt, scheint mir sicher (vgl. Meyer-Weiß[9] zu Mc 1, 31 und Lc 14, 4). Aber es ist etwas anderes als das Anrühren des kranken Organs.

II. Kapitel.

Die Handauflegung im apostolischen Zeitalter.

Die christlichen Gemeinden des apostolischen Zeitalters sind der Boden, in dem der Brauch der Handauflegung, so wie er uns in der Geschichte der alten Kirche immer wieder entgegentritt, wurzelt. In verschiedenen und gerade seinen wichtigsten Verwendungsarten findet sich hier der altkirchliche Ritus der Handauflegung zum erstenmal. Zwar sind die Angaben des Neuen Testaments, die uns davon Kunde geben, nicht zahlreich und lassen keinen so tiefen Einblick tun in die Zusammenhänge, in denen man die Handauflegung anwandte, orientieren auch nicht so völlig über Charakter und Verbreitung des Brauchs, daß man bis ins einzelne den Stand der Dinge in apostolischer Zeit klar erkennen könnte. Aber in den Grundzügen, im Umriß — so dürfen wir hoffen — wird es doch gelingen, mit Hilfe exegetischer und historischer Einzeluntersuchung ein deutliches und wirklichkeitsgetreues Bild von der Handauflegung im Leben der Kirche des ersten Jahrhunderts zu gewinnen und zu zeichnen.

1. Handauflegung im Heilverfahren.

Zunächst begegnet auch hier wieder die Handauflegung als Heilgeste. Allerdings darf man sich dafür nicht zu stark auf Mc 16, 18 berufen, nach welcher Stelle der auferstandene Herr den Gläubigen allerlei Wunderzeichen verheißen hätte, die sie begleiten sollten, darunter auch dies: „Kranken werden sie die Hände auflegen (*ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν*), und sie werden sich wohlbefinden“, und in den geschichtlichen Heilungen, die Glieder der ältesten Christenheit unter Handauflegung vollbracht haben, Erfüllungen dieser Weissagung finden. Die Stelle ist wie das ganze Schlußstück von Mc 16 (v. 9—20) apokryph und nicht geeignet, über allen Zweifel gewisse historische Kunde zu vermitteln.[1]) Aber

[1]) Das urchristliche *χάρισμα ἰαμάτων* (1 Ko 12, 9. 28. 30) scheint hier an das Medium der Handauflegung gebunden gedacht zu sein. Das stimmt zwar nicht ganz zu den sicheren Nachrichten, die wir aus dem ersten Jahrhundert selbst besitzen, zeugt aber von der großen Bedeutung,

die Apostelgeschichte gibt verschiedene Fälle wieder, wo Christen unter Handauflegung wirklich Kranke geheilt haben. Und es liegt kein Grund vor, an der Geschichtlichkeit derartiger Heilungen zu zweifeln. Einmal, 9, 17 (vgl. v. 12), ist es der Damaszener Ananias, der auf einen in visionärem Erlebnis ihm zuteil gewordenen göttlichen Befehl (v. 11 f.) dem erblindeten Saulus die Hände auflegt, zu ihm spricht (*ἐπιθεὶς ἐπ᾽ αὐτὸν τὰς χεῖρας εἶπεν*): „Bruder Saul, der Herr hat mich gesandt, Jesus, der dir erschienen ist auf dem Wege, den du kamst, daß du wieder sehend und mit heiligem Geiste erfüllt werden mögest" und ihm so die Sehkraft wiedergibt [1]) (vgl. v. 18). Sodann, nach 28, 8, heilt Paulus auf Malta unter Gebet und Handauflegung den Vater des Publius (*προσευξάμενος ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ ἰάσατο αὐτόν*), der an Fieber und Ruhr danieder lag. Auch unter den vielen Zeichen und Wundern, die „durch die Hände" von Aposteln und anderen hervorragenden Gliedern der urchristlichen Gemeinden geschahen (vgl. AG 5, 12; 14, 3; 19, 11, dazu oben S. 10 Anm. 2), sind sicher Heilungswunder gewesen. Und daß dabei das Auflegen der Hände — dies ist der stehende Ausdruck in der Apostelgeschichte [2]) — eine Rolle spielte, ist mehr als wahrscheinlich, zumal da die Heiltätigkeit der Apostel und der Christen der apostolischen Zeit überhaupt sich durchaus in den Formen der Heiltätigkeit Jesu bewegte.[3]) Wie dort so ist aber auch hier die Handauflegung

---

die man nicht lange danach der Handauflegung im Heilverfahren gegeben hat.

[1]) Wenn es in den Worten, die Ananias v. 17 an Paulus richtet, heißt: „der Herr hat mich gesandt . . . , damit du wieder sehend und mit Heiligem Geiste erfüllt werden mögest", so bezieht sich dies letzte nicht auf die Heilung bringende Handauflegung (so Paret, Über die Geisteskräfte in der Kirche, ZlThK 1865, S. 41; Bauer S. 361 f.; Hoelemann S. 338; Vilmar, Coll. bibl. N. T. II, 38 f.), aber auch nicht auf die alsbald folgende Taufe, vgl. Meyer-Wendt[8] z. St., vielmehr auf die Handauflegung als Signum der Geistmitteilung (s. w. u.). Der Zweifel an der Ursprünglichkeit der Worte *καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου*, den Merx, Die vier kanonischen Evangelien II, 2, 117 äußert, ist unbegründet.

[2]) *ἐπιτιθέναι* [*τὰς*] *χεῖρας* c. dat.: 28, 8; 9, 12 — *ἐπί* c. acc.: 9, 17.

[3]) Einen Beweis dafür, wie stark die Erinnerung der ersten christlichen Generationen an die heilende Handauflegung Jesu war, kann man Apk 1, 17 finden. Als der Apokalyptiker Johannes in visionärem Erlebnis

nur eine äußere Handlung im Heilverfahren unter anderen. Neben der Ölsalbung, die anscheinend ein fester Brauch war (Jk 5, 14 vgl. Mc 6, 13), ist da das AG 20, 10 geschilderte Verfahren des Paulus mit dem aus dem Fenster gestürzten Eutychos bemerkenswert: er wirft sich über ihn und umfaßt ihn (*ἐπέπεσεν αὐτῷ καὶ συμπεριλαβών . . .*).[1] Jedoch treten auch Wort und Gebet als Faktoren der Heilung in den Vordergrund (AG 9, 34 und 14, 9f.: nur Befehlswort an den Kranken; 3, 6f.: Wort und helfende Handbewegung; 9, 40f.: Gebet, Befehlswort und helfende Handbewegung; Jk 5, 14f.: Gebet und Ölsalbung). AG 28, 8 stehen Gebet und Handauflegung, 9, 17 Handauflegung und Heilungsankündigung so nebeneinander, als gehörten sie zusammen. Und der Gedanke ist nicht von der Hand zu weisen, daß der Wortakt (Gebetswort oder Befehlswort an den Kranken) und die äußere Handlung notwendige Korrelata waren, so daß, wo etwa Handauflegung allein überliefert ist (vgl. Mc 16, 18), auch auf einen Wortakt, der dabei stattgehabt hat, geschlossen werden muß, und umgekehrt, wo wir nur von Heilungsworten hören (vgl. AG 9, 34; 14, 9f.), doch auch eine sinnenfällige Handlung, etwa Handauflegung, als in Wirklichkeit damit verbunden vorausgesetzt werden darf.[2]

---

den erhöhten Herrn als *ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου* (v. 13) in strahlendem Glanz erblickt, fällt er ihm vor Schrecken wie tot zu Füßen. Der Herr aber legt seine Rechte auf ihn (*ἔθηκεν* [ℵ *ἐπέθηκεν*] *τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμέ*) und richtet ihn wieder auf mit stärkendem Zuruf. Der himmlische *κύριος* verfährt hier nicht anders wie der unter den Menschen auf Erden Wandelnde bei seinen Heilungen. Indessen hat der Zug, daß der von einer himmlischen Erscheinung überwältigte Seher vor Entsetzen förmlich krank wird und erst infolge der Berührung des Himmelswesens wieder zu Kräften kommt, auch seine Analogien in der jüdisch-apokalyptischen Literatur, vgl. Da 10, 7ff.; 8, 18; 4 Esr 5, 15; 10, 30. Nur ist dort von Handauflegung nicht die Rede.

[1]) Was doch wohl im Sinne des Augenzeugen, der den Vorfall wiedergibt, heißen soll: Paulus heilte den Verunglückten durch intensive körperliche Berührung. Daß er, während er sich über ihn beugte und ihn umfaßte, gemerkt habe, „am Klopfen des Herzens, am Gehen des Atems, daß ‚die Seele' d. i. das Leben noch in dem regungslos Daliegenden vorhanden ist" (Knopf z. St. in: Die Schriften des Neuen Testaments, her. von J. Weiß I², 625), ist eine abschwächende Deutung, die ein wesentliches Moment des Hergangs außer acht läßt.

[2]) Vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament I³ (1906), 471.

2. Handauflegung im Zusammenhang mit der Taufe.

Eine ganz eigenartige Rolle hat nach der Apostelgeschichte die Handauflegung schon früh bei der Aufnahme in die christliche Gemeinde gespielt. Es ist allerdings gewagt, von der Handauflegung als einem von Anfang an festen Bestandteil des urchristlichen Taufrituals zu sprechen. [1]) Aber nahe zusammengerückt sein müssen Taufe und Handauflegung schon in den ersten Jahrzehnten des apostolischen Zeitalters. Irgendeine Verbindung zwischen den zwei Akten ist bald hergestellt worden und der Handauflegung dabei eine besondere Beziehung zur Mitteilung des Heiligen Geistes gegeben.

Ganz klar vor Augen liegt der Sachverhalt AG 19, in der Erzählung von der Begegnung des Paulus mit den „Johannesjüngern" in Ephesus (v. 1 ff.). Wie immer auch über das Verhältnis dieser Männer zu dem Täufer Johannes und seiner Taufe, über ihre bisherige religiöse Verfassung und über ihr Anrecht an den Titel *μαθηταί* (v. 1) zu urteilen ist [2]) — das, worauf es uns ankommt, der Hergang bei ihrer Aufnahme in das Christentum, ist ganz unmißverständlich: sie werden auf den Namen des Herrn Jesus getauft (v. 5), dann kommt unter der Handauflegung des Paulus der Heilige Geist über sie, was dadurch in die Erscheinung tritt, daß sie „mit Zungen reden" und weissagen (v. 6). [3]) Also durch

---

[1]) Vgl. A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit (1903) S. 224 f.

[2]) Über der Erzählung, an sich und in ihrem Verhältnis zu 18, 25 ff., liegt ein Dunkel, das auch durch die mannigfachen kritischen Operationen, die man an ihr vorgenommen hat, nicht geringer geworden ist (vgl. Meyer-Wendt[8] z. 18, 25 und z. 19, 1). Da ist es noch immer das Wahrscheinlichste, daß hier zuverlässige alte Nachrichten über letzte Ausläufer der Täuferbewegung vorliegen, die vielleicht schon vom Verfasser der Apostelgeschichte unverstanden herübergenommen sind, jedenfalls aber uns unlösbare Rätsel aufgeben. Vgl. bes. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums (1898) S. 93 ff.; auch Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister (1899) S. 215 uud Pfleiderer, Urchristentum[2] (1902) I, 516 f.

[3]) . . . *ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ· καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου χεῖρας ἦλθε* (D u. Hieronymus: *εὐθέως ἐπέπεσεν*) *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον.* — Daß Paulus die Männer selbst getauft habe, wird nicht gesagt; dagegen spricht

Taufe und Geistesempfang werden sie Glieder der christlichen Gemeinde oder, wenn wir den Hergang von der rituellen Seite her betrachten, unter Taufe und Handauflegung; denn die Handauflegung hat offenbar auf die Geistmitteilung Bezug. Ob hiermit der reguläre Hergang bei der Aufnahme von neuen Gemeindegliedern in der Urchristenheit beschrieben ist,[1]) oder ob hier besondere Verhältnisse anzunehmen sind, das läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden. Doch sei sofort einmal an AG 2, 38 erinnert, wo Petrus für Leute, die vor der Entscheidung für das Christentum stehen und wissen wollen, was für Bedingungen sie zu erfüllen haben, die Forderung aufstellt: „Tut Buße, und lasse sich ein jeder von euch taufen auf Grund des Namens Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen." Macht nicht 19, 5f. den Eindruck eines praktischen Beispiels

---

1 Ko 1, 17. In v. 6 (vgl. 8, 17) hat man die Vorstellung von einem apostolischen Vorrecht der Geistmitteilung gefunden (vgl. für die katholische Anschauung Felten z. St.; Schanz, Die Lehre von den Sakramenten der katholischen Kirche (1893) S. 284; Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie IX (1901), 366; — für die anglikanische Anschauung Mason p. 23 ff.; Chase, Confirmation in the Apostolic age (1909) p. 23 ff.; — für die Anschauung der Tendenz- und Literarkritik Schwegler, Nachapostol. Zeitalter II (1846), 80 f.; Overbeck (de Wette[4] S. 308) zu 19, 1 ff.; H. Holtzmann HC I, 2[3] z. St.; aber ebenso auch Grotius, Annotat. in N. T. II (Paris 1646) p. 108; Augusti, Denkwürdigkeiten VII (1825), 401 ff.; H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel VI[3] (1868), 178 ff. u. a.). Mit wie wenig Recht man dem Lukas eine derartige Idee unterschiebt, lehrt 9, 17 ff., wo ein einfacher μαθητής der Vermittler der Geistesgabe an Paulus ist. Damit fällt auch jeder Grund hin, die Echtheit von v. 6 anzuzweifeln (so Clemen, Chronologie der paulinischen Briefe (1893) S. 129 f. und Meyer-Wendt[8] Anm. zu 19, 1, während Jüngst, Die Quellen der Apostelgeschichte (1895) S. 169 und Hilgenfeld ZwTh 1896, 358 f. den ganzen Abschnitt v. 1^b—7 verwerfen.

[1]) Wenigstens für einen Teil der Urchristenheit, etwa die Kreise des Verfassers der Apostelgeschichte, dies anzunehmen, wird durch 19, 2 f. fast gefordert. Die erstaunte Frage des Paulus: εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε;, als die Johannesjünger verneinen, den Heiligen Geist empfangen zu haben, ist nur dann verständlich, wenn die Meinung zugrunde liegt: Taufe und Geistmitteilung gehören zusammen; daß jemand Glied der christlichen Gemeinde wird ohne Geistmitteilung, nur durch die Taufe, ist etwas Abnormes, vgl. Heitmüller, Im Namen Jesu (1903) S. 302.

zu der 2, 38 aufgestellten Regel? Aber zum richtigen Verständnis von 19, 6 bedarf vor allen Dingen die Frage der Erörterung: was ist mit dem „Heiligen Geist“ gemeint, den die zwölf Männer unter der Handauflegung des Paulus empfangen? Es ist noch immer die am weitesten verbreitete Ansicht, daß [τὸ] πνεῦμα [τὸ] ἅγιον hier wie auch sonst in der AG (2, 4ff.; 8, 15ff.; 10, 44ff. u. ö.) die Gabe der ekstatischen Rede sei, der Glossolalie (zu der hier noch die Prophetie tritt), deren Auftreten an unserer Stelle ja auch ausdrücklich bemerkt werde.[1] Aber damit ist das, was πνεῦμα ἅγιον meint, viel zu eng umschrieben.[2] Allerdings erscheinen dem ältesten volkstümlichen christlichen Bewußtsein — und das spricht hier aus der Apostelgeschichte — die augenfälligen ekstatischen Erscheinungen als sonderlich geistgewirkt. Aber in diesen außergewöhnlichen Wirkungen, die nur zeitweilig und in besonderen Fällen sich zeigen, erschöpft sich das Pneuma nicht. Es ist da als ein ständiger innerer Besitz bei dem christlichen Lehrer, der durch die Macht seiner Rede alle Stimmen des Widerspruchs zum Schweigen bringt (6, 10 vgl. v. 5 u. v. 3 u. 11, 24). Es ist die innere Kraft, die einen Apostel auf seinen Berufswegen in seinen Entschlüssen leitet und bestimmt (vgl. 16, 6f.; 20, 22). Es ist die Macht, die das Leben der Gemeinde durchwaltet und regiert, auch in sittlicher Hinsicht (5, 3. 9), ebenso wie es in Sachen der äußeren Ordnung und bei Streitfragen entscheidet (20, 28; 15, 28). Der Geist — die Gewißheit seines Besitzes und die Erfahrungen von seinem Wirken — ist das treibende und das tragende Moment in dem ganzen Leben der Urgemeinde. Er ist die Atmosphäre, in der sie ihr Dasein hat, die Lebensluft, die sie atmet. Der Geist ist „Quell und Träger des höheren Lebens, durch ihn lebt der auferstandene Christus in allen denen, die sich zu ihm bekennen,“ und der Geist

---

[1]) So z. B. H. Holtzmann HC I, 2³ zu 19, 6, vgl. zu 8, 16; Meyer-Wendt⁸ zu 8, 15; Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes² (1899) S. 14f.; aber auch Noesgen zu 19, 6, vgl. zu 8, 14 ff.; Zöckler zu 19, 6, vgl. zu 8, 16 ff.

[2]) Vgl. zum folgenden Heinrici, Das Urchristentum (1902) S. 43ff. und Feine, Theologie des Neuen Testaments (1910) S. 213ff. Danach sind die Ausführungen von Gunkel a. a. O. S. 6ff. zu rektifizieren.

„verbindet sich mit dem inneren Leben, er ergreift es, er formt es, er macht sich alle natürlichen Kräfte dienstbar“.[1]) Und das alles geht zurück auf *ein* grundlegendes Ereignis, die Ausgießung des Geistes am Pfingsttag. Von da an sehen wir den Geist sich auswirken in dem „Komplex von Tatsachen, in denen das übernatürliche Wirken der Kraft, die den Meister den Seinen ersetzt und sein Leben unter und in ihnen erhält, sich vergewissert“.[2]) Nun vermißt man aber in der Apostelgeschichte die Anwendung der Geistidee auf das religiöse Leben des einzelnen. Als Prinzip der subjektiven christlichen Religiosität und Sittlichkeit, wie bei Paulus, scheint der Geist von der populären urchristlichen Anschauung noch nicht erfaßt zu sein (doch vgl. 6, 3. 5. 10; 11, 24). In der Tat ist die klare begriffliche Erfassung dieses Zusammenhangs erst das Werk des Paulus gewesen. Aber er hat damit nur eine Linie ausgezogen, die schon in der Vorstellung der Gemeinde vom Geist angedeutet war, nämlich, daß *alle Christen den Geist haben, daß der Geistbesitz zum Wesen des subjektiven Christenstandes gehört* (vgl. AG 2, 38; 5, 32; 9, 17 f.; 10, 44 ff.). Ist dem aber so, dann ist es ganz willkürlich, an unserer und verwandten Stellen unter „Geist“ nur die außerordentlichen Geisteswirkungen der Glossolalie und Prophetie zu verstehen,[3]) und es ist auch nicht richtig, ihn als Prinzip der Charismen allgemein zu deuten.[4]) Das *πνεῦμα ἅγιον*, das die Johannesjünger nach 19, 6 empfangen, ist der Geist, „wie ihn der Christ als Christ hat“, und „dessen Auswirkung sich bei bestimmter Individualität in dem Vermögen der Glossolalie äußert“.[5]) Die

---

[1]) *Heinrici* a. a. O. S. 44 u. S. 45.

[2]) *Heinrici* a. a. O. S. 47.

[3]) Dafür darf auch nicht das *ἦλθε ἐπ' αὐτούς* angeführt werden (D: *εὐθέως ἐπέπεσεν*, vgl. 10, 44; 11, 15; 8, 16), das auf das plötzliche Auftreten der ekstatischen Erscheinungen deuten soll, tatsächlich aber nur ein Beleg ist für die kräftige volkstümliche Vorstellung vom Geist, der wie eine Naturkraft über die hereinbricht, deren er sich bemächtigt (vgl. 2, 4; 4, 31 u. 9, 17; 2, 33 u. 10, 45; 8, 39).

[4]) So B. *Weiß*, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments [7] (1903) S. 135; auch *Hofmann*, Heilige Schrift Neuen Testaments X (ed. Volck), 333 vgl. 306.

[5]) A. *Seeberg* a. a. O. S. 219 A. 2; vgl. auch G. *Jäger*, Gedanken

Handauflegung des Paulus, unter der der Geist verliehen wird, kann dann nur verstanden werden als ein auf diese Geistmitteilung unmittelbar bezüglicher Ritus.

Neben diesem unzweideutigen Zeugnis dafür, daß schon früh in urchristlichen Kreisen der Brauch der Handauflegung im Zusammenhang mit der Mitteilung des Heiligen Geistes geübt sein muß,[1]) gewinnen nun auch zwei weitere Angaben der Apostelgeschichte, die an sich mehr disputabler Natur sind, an Klarheit und Beweiskraft: 9, 17 f. und 8, 14 ff. Von 9, 17 f., wo es sich handelt um die Sendung des Ananias zu Saulus in Damaskus, war schon die Rede (S. 17). Interessierte uns dort der Zug im Bericht, daß Ananias unter Handauflegung Saulus von seiner Blindheit heilt, so haben wir jetzt darauf den Blick zu richten, daß auch zwischen der Mitteilung des Geistes an Saulus und der Handauflegung eine Beziehung besteht. A. nennt als Zweck seiner Sendung, *ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου* (v. 18). Diese Worte stehen in engstem Zusammenhang mit der Handauflegung (*ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας εἶπεν*), so daß sich uns zwischen Handauflegung und Heilung ganz von selbst eine Beziehung ergab. Dann ist es aber nur folgerichtig, auch Handauflegung und Geistmitteilung aufeinander zu beziehen. Die „Erfüllung mit dem Heiligen Geist" ist keine Umschreibung der alsbald vollzogenen Taufe,[2]) sondern wir haben darunter nach Analogie von 19, 6 zu verstehen die Schaffung des neuen inneren Lebens, dessen Prinzip der Geist als die den lebendigen Christus in den Gläubigen vergegenwärtigende Macht ist. Und die Mitteilung dieses Geistes erscheint hier wie dort geknüpft an die äußere Handlung der Handauflegung, diese wieder vollzogen in nahem Zusammenhang mit der Taufe, doch wohl nicht so, daß sie der Taufe folgt, sondern ihr vorangeht.[3])

---

und Bemerkungen zur Apostelgeschichte I (1891), 34 und Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. T. (1897) S. 38 ff. u. ö.

[1]) Vgl. dafür auch Irenaeus, adv. haer. IV, 38, 2 (ed. Stieren I, 700), wo im Anschluß an 1 Ko 3, 2 gesagt wird: ... *ὁ ἀπόστολος δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ βρῶμα [οἷς γὰρ ἂν ἐπετίθουν χεῖρας, ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον, ὅ ἐστι βρῶμα ζωῆς]*.

[2]) Wie Meyer-Wendt[8] z. St. und Heitmüller, Im Namen Jesu S. 302 Anm. 3 wollen.

Ganz anders scheinen, auf den ersten Blick, die Dinge zu liegen in der Erzählung von der Bekehrung der Samaritaner 8, 4ff., bes. 14ff. Aber eine eingehendere Untersuchung des Abschnitts muß m. E. zu der Erkenntnis führen, daß wir es auch hier mit Vorgängen zu tun haben, die mit den 19, 5f. berichteten in Parallele stehen. — AG 8 versetzt uns in die Anfänge christlicher Mission auf samaritanischem Boden. Philippus — nach dem Zusammenhang derselbe wie 6, 5, einer von den sieben Almosenpflegern der Urgemeinde — hat mit großem Erfolge in der Hauptstadt Samariens das Evangelium verkündigt, und seine durch zahlreiche Wunder bekräftigte Predigt hat die Samaritaner in Scharen zur Taufe geführt, unter ihnen auch den Magier Simon (8, 4—13). Da heißt es nun weiter: „Als aber die Apostel in Jerusalem hörten, daß Samaria das Wort Gottes angenommen habe, schickten sie Petrus und Johannes zu ihnen. Die kamen herab und beteten für sie, daß sie den Heiligen Geist empfangen möchten. Denn er war noch auf keinen von ihnen gefallen, sie waren nur auf den Namen des Herrn Jesus getauft worden. Da legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist" (v. 14—17).[1] Nach dieser Darstellung sind also die Samaritaner nicht schon durch die Taufe, die Philippus an ihnen vollzog, in die volle Gemeinschaft der Christgläubigen eingetreten, sondern erst das Gebet und die Handauflegung der

[3]) Schwierig ist dann nur, daß die eine Handauflegung gleichzeitig auf die Heilung und auf die Geistmitteilung Bezug hat. Aber an zweimalige Handauflegung zu denken — die zweite könnte dann wie 19, 6 auf die Taufe gefolgt sein —, verbietet der Text. Für Geistmitteilung vor der Taufe vgl. 10, 44ff.; danach ließe sich auch ein Wechsel in der Reihenfolge der „liturgisch" an die Handauflegung gebundenen Geistmitteilung mit der Taufe vorstellen, zumal in einer Zeit erst werdender Formen. Aber Feine a. a. O. S. 218 hat recht, wenn er den Bericht 9, 17f. schwebend findet, „so daß man keinen klaren Begriff von der Aufeinanderfolge der einzelnen Akte bekommt", und so ist auch die oben entwickelte Auffassung nur ein Versuch, eine der vorhandenen Möglichkeiten zu vertreten, ohne die anderen auszuschließen. Doch s. auch Feine a. a. O. S. 225.

[1]) . . . *καταβάντες προσηύξαντο περὶ αὐτῶν, ὅπως λάβωσιν πνεῦμα ἅγιον· οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ' οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπεπτωκός, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. τότε ἐπετίθεσαν τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτούς, καὶ ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον.*

Apostel, beide im Blick auf die Geistmitteilung verrichtet, haben ihre Aufnahme in das Christentum vollendet. Man hat diese Erzählung von jeher in der Kirche bemerkt und auffällig gefunden, sowohl wegen der Rolle, die Gebet und Handauflegung, herausgelöst aus dem Zusammenhang mit der Taufe, hier spielen, als auch wegen der Anschauung von einer besonderen apostolischen Amtsbefugnis, die hier zugrunde zu liegen scheint. Die katholische Tradition [1]) und die neuere protestantische Kritik [2]) treffen zusammen in dem Urteil, daß die Erzählung AG 8, 14 ff. den Geist einer späteren Zeit atmet, in der hierarchische Gedanken sich zu regen und feste liturgische Formen das Leben der christlichen Gemeinden zu bestimmen anfangen — nur mit dem Unterschied, daß die katholische Überlieferung eben dadurch das Sakrament der Firmung biblisch begründet findet (unsere Stelle gilt als locus classicus für die römische Kirchenlehre von der confirmatio als bischöflichem Reservatrecht und von der Handauflegung bei der confirmatio), während nach der modern-kritischen Ansicht gerade der katholisierende Zug in unserem Abschnitt beweist, daß derselbe unglaubwürdig ist und aus nachapostolischer Zeit stammt. Was zunächst die Auffassung von AG 8, 14 ff. in der römischen — und auch in der anglikanischen [3]) — Kirche betrifft, so wird da eine hierarchische

---

[1]) Noch nicht unbedingt Cyprian, ep. 73, 9 (CSEL 3, 2, p. 784 sq.). Aber vgl. Hieronymus, Altercatio Luciferiani et Orthodoxi c. 8 (MSL 23, 172 sq.); Augustin, de baptismo III, 16 (MSL 43, 149); Innocenz I, ep. 25, 6 (Coustant-Schoenemann, Epistulae Pontificum I (1796), 608 sq.). Unter den griechischen Exegeten vgl. Chrysostomus, Homil. in Acta Apost. 18 (MSG 60, 144); Oecumenius, Comment. in Acta Apost. (MSG 118, 157); Theophylact, Expositio in Acta Apost. (textus II, MSG 118, 923 sq.), s. auch Cramer, Catenae III (1844) p. 136 sqq. — Für die Entwicklung der abendländischen Kirchenlehre im einzelnen vgl. Schanz, Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche (1893) S. 282 ff. und Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie IX (1901), 362 ff. S. auch die Kommentare von Beelen, Bisping, Felten, Belser z. St.

[2]) Vgl. Zeller, Apostelgeschichte (1854) S. 157 u. 475; Overbeck (de Wette AG[4]) S. 123 u. LXV; Hilgenfeld, ZwTh 1895, 418; H. Holtzmann HC I, 2[3] z. St.; Weizsäcker, Apost. Zeitalter[3] (1902) S. 590 f.; Pfleiderer, Urchristentum[2] I, 488; Gunkel, Wirkungen des heiligen Geistes[2] S. 28; Waitz, Art. „Simon der Magier", PRE[3] 18, 352.

[3]) Vgl. hierfür J. Taylor, Χρίσις τελειωτική. A discourse of con-

Gliederung in der Urgemeinde vorausgesetzt, eine Abstufung der Ämter und amtlichen Vollmachten, von der die Quellen schlechterdings nichts wissen. Auch hinsichtlich der Begabung mit dem Heiligen Geist besteht nach der einheitlichen Anschauung des Neuen Testaments kein spezifischer Unterschied zwischen den Aposteln und den übrigen Christen.[1]) Und besonders der Verfasser der Apostelgeschichte ist nicht der Meinung, daß der Geistbesitz und daher auch die Befähigung zur Geistmitteilung den Aposteln vorbehalten gewesen sei:[2]) 9, 17f. berichtet er — wie wir schon sahen —, daß der Damaszener Ananias Paulus die Geistesgabe vermittelt habe, und Ananias war kein Apostel, nicht einmal einer von den Sieben wie Philippus. Für den durch dogmatische und kritische Vorurteile nicht getrübten Blick enthält AG 8, 14—17 nichts, was auf die Vorstellung von einer besonderen, den Aposteln vorbehaltenen Vollmacht deutet. Es liegt also in dieser Beziehung kein Grund vor, den Abschnitt für unecht zu erklären[3]) oder aus ihm ein Argument für die Herkunft der Apostelgeschichte aus dem zweiten Jahrhundert zu entnehmen. Man verwickelt sich bei jedem derartigen Versuch in ein unentwirrbares Knäuel von chronologischen Schwierigkeiten und verliert allen historischen

---

firmation § 1 (Works ed. Heber-Eden. New Edition (1883) V, 630 u. ö.) und desselben Episcopacy asserted § 8 (ibid. V, 27 f.); Mason p. 18 ff.; Warren, The liturgy and ritual of the ante-Nicene Church (1897) p. 19; Chase, Confirmation p. 25 f.; Swete, The Holy Spirit in the N. T. (1909) p. 90 ff. cf. p. 107 f. usw. Verwandt war Vilmars Anschauung, vgl. Collegium biblicum N. T. II (1880), 33 f.

[1]) Vgl. oben S. 22, dazu Feine, Theologie des Neuen Testaments S. 213 ff.

[2]) Wie unter protestantischen Gelehrten auch Grotius z. St.; Eichhorn, Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur III (1790), 408 ff.; Kuinoel, Comment. in libros N.i Test.i historicos IV (1818), 302; Olshausen und Ebrard z. St. wollten. Vgl. noch die gewundenen Erklärungen von M. Baumgarten, Apostelgeschichte² I (1859), 171 ff. und Meyer⁴ z. St., während Lechler [Lange, Bibelwerk N. T. 5⁴ (1881), 177 f.] in durchaus zutreffender Weise die Anschauung von der Gabe des Heiligen Geistes als apostolischem Monopol zurückwies.

[3]) So noch neuerdings Feine, Vorkanonische Überlieferung des Lukas (1891) S. 197 f.; Clemen, Chronologie der paulinischen Briefe (1893) S. 101 f.; Jüngst, Quellen der Apostelgeschichte (1895) S. 97 f. u. a.

Boden unter den Füßen (Belege für Geistmitteilung unter Gebet und Handauflegung der „Träger der hierarchischen Gewalt“ aus der Zeit vor 200?). — Aber wirkliche Schwierigkeiten bereitet die Anschauung von Taufe und Geist, die AG 8, 14ff. widerspiegelt. Der Heilige Geist — worunter auch hier nur das innere Lebensprinzip verstanden werden kann, das den Christen zum Christen macht, und das sich je nach der Individualität verschieden nach außen auswirkt (s. oben S. 22) — wird nicht durch die Taufe oder im engsten, sachlichen und zeitlichen, Zusammenhang mit der Taufe mitgeteilt (so sonst die AG, vgl. 9, 17f.; 10, 44ff.; 11, 15f.; 19, 6 und dazu 2, 38),[1] sondern unabhängig davon, unter Gebet und Handauflegung. So, wie die Apostelgeschichte es darstellt, war es bei der Taufe der Samaritaner nicht ganz regulär zugegangen (*μόνον βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* v. 16). Irgend etwas, was notwendig zu dem vollständigen Akt der Aufnahme in die christliche Gemeinde gehörte, war unterblieben, wie denn auch alle charismatischen Geistwirkungen, insbesondere die der ekstatischen Rede, die sonst wohl bei neuen Gemeindegliedern alsbald sich zeigten (vgl. 19, 6), hier ausgeblieben waren.[2] Diesem Mangel halfen Petrus und Johannes ab, indem sie den Samaritanern die Geistbegabung nachträglich vermittelten, unter Gebet und Handauflegung, d. h. — der Schluß legt sich unmittelbar nahe — durch Nachholung des bei der Taufe versäumten rituellen Akts. — Trotzdem bleibt die Erzählung höchst seltsam und befremdlich: der normalerweise einheitliche Hergang bei der Aufnahme ins Christentum fällt auseinander in zwei durch die Zeit und durch den Wechsel der handelnden Personen deutlich von einander geschiedene Akte, und die Taufe „auf den Namen (oder „in dem Namen“ bzw. „auf Grund des Namens“) des Herrn Jesus“, die sonst als die heilige Handlung gilt, durch die man Christ wird (AG 19, 5; 10, 48; 2, 38; vgl. Ga 3, 27; Rö 6, 3; auch Didache 9, 5), wird in ganz rätselhafter Weise gering eingeschätzt und für ergänzungsbedürftig gehalten. Hier liegt ein Problem vor,

[1]) Vgl. Feine, PRE³ 19, 401: „als das Normale erscheint es, daß der Getaufte in den Besitz des Heiligen Geistes tritt“.

[2]) Das geht aus v. 18, verglichen mit v. 14 u. v. 5—13, hervor.

das sich wieder nicht dadurch lösen läßt, daß man die Erzählung kurzerhand in das nachapostolische Zeitalter verweist.[1]) Denn in die Anfänge dieses Zeitalters, die aus literargeschichtlichen Gründen nur in Betracht kommen können, paßt unsere Erzählung nicht besser als in die Zeit der Apostel, und es fehlen dort ebenso alle Analogien. Und gegenüber der Ansicht, daß die Vorstellung vom Geist an unserer Stelle nicht die ursprüngliche, urchristliche sei — die älteste Anschauung wisse nichts von einer Bindung der Geistverleihung an bestimmte äußere, „liturgische" Handlungen wie Gebet und Handauflegung[2]) —, muß auf AG 19, 6 und 9, 17f. verwiesen und behauptet werden, daß auch noch verschiedene andere Äußerungen aus apostolischer Zeit (s. unten im 3. Abschnitt) dafür sprechen, daß es eine derartige Symbolik der Geistmitteilung schon sehr früh gegeben hat, daß also das, was AG 8, 14ff. von der Geistmitteilung sagt, sich durchaus in Einklang bringen läßt mit der Anschauungsweise der Christen des apostolischen Zeitalters. Wir haben demnach ein Recht, vorauszusetzen, daß unserer Erzählung eine wirkliche Begebenheit aus der Zeit der Apostel, aus den ersten Jahrzehnten der Kirche zugrunde liegt. — Aber es bestehen doch noch erhebliche Bedenken gegen die Geschichtlichkeit des Hergangs in der überlieferten Form. Wie erklären sich die außergewöhnlichen, auffallenden Züge in dem Bericht: daß die Taufe des Philippus als unzureichend angesehen wird, und daß die zwei Hälften des Initialaktes, Taufe und Geistmitteilung, auseinander klaffen? Es bleibt wohl nur die Alternative: man nimmt den Bericht, wie er lautet, und sucht für die außergewöhnlichen Vorgänge den Grund in einer außergewöhnlichen Situation, in der sich die junge christliche Religionsbewegung damals befand, oder man bezweifelt die historische Treue des Berichts und versucht, mit den Mitteln der Literarkritik, den Kern des

---

[1]) Vgl. die oben (S. 25 Anm. 2) gegebenen Verweise, außerdem Weizsäcker, Apost. Zeitalter³ S. 552.

[2]) Vgl. H. Holtzmann, Lehrbuch d. N. T.l. Theologie (1897) I, 382; Weizsäcker a. a. O. S. 352. 590f.; Gunkel a. a. O. S. 7; Knopf, Das nachapostolische Zeitalter (1905) S. 276 vgl. 282ff.

Wahren herauszulösen aus den Schalen gewollter oder ungewollter Entstellung, die sich um ihn gebildet haben. Wir prüfen zunächst die erste dieser beiden Möglichkeiten an den wichtigsten aufgestellten Theorien. Da erscheint von vornherein ungeeignet die Erklärung von Neander,[1] der meinte, an der mangelhaften subjektiven religiösen Verfassung der Samaritaner habe es gelegen, daß bei ihrer Taufe der Geist ausblieb; die erste Verkündigung des Evangeliums habe sie rein äußerlich berührt und nur einen unbestimmten und unklaren Glauben, auf die Autorität des Philippus hin, in ihnen entzündet, infolge der Wunder, die sie ihn hatten vollbringen sehen; erst durch die Wirksamkeit der Apostel seien sie zur Klarheit und zu eigener innerer Erfahrung der Lebensgemeinschaft mit Christus gekommen, so daß sie nun auch an den außerordentlichen Wirkungen des Geistes hätten Anteil erhalten können. Hier wird deutlich Geschichte konstruiert, im Widerspruch mit den Quellen. Denn aus AG 8, 5—13 gewinnt man durchaus nicht den Eindruck einer mangelhaften Annahme des Evangeliums bei den Samaritanern, einer oberflächlichen Bekehrung. Im Gegenteil geht aus dem ganzen Bericht und namentlich aus der Nachricht in v. 14: *δέδεκται ἡ Σαμαρία τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (vgl. 11, 1; 17, 11) hervor, daß bei den Samaritanern alles vorhanden war, was es an subjektiven Erfordernissen für die Annahme der christlichen Missionspredigt gab. Daß nun aber der Grund für die auffällige Trennung von Taufe und Geistmitteilung an unserer Stelle auch nicht in einem Mangel auf seiten des Philippus gesucht werden darf, in dem Mangel einer amtlichen Vollmacht, die allein die Apostel besaßen, haben wir schon erörtert.[2] An derartige Gedanken streift aber M. Baumgartens[3] Theorie, daß den Aposteln die Kraft der Geistmitteilung vorbehalten geblieben sei,[4] damit sie der Gefahr

---

[1]) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel I⁴ (1847), 104 f.; ähnlich Lange, Apost. Zeitalter II (1854), 100 und Bauer S. 356 ff. Zur Beurteilung vgl. M. Baumgarten, Apostelgeschichte² I, 172 ff.

[2]) S. 26.

[3]) A. a. O. S. 174 ff.

[4]) S. 174: „Wenn durch das Gebet ihre (sc. der Apostel) Beziehung

einer Losreißung solcher Gemeinden, die von Nicht-Aposteln gegründet seien, von dem Mutterboden der Kirche, der Urgemeinde und den Aposteln, den „Säulen ihres ersten Baues", vorbeugen könnten. Dieser Anschauung gegenüber wiederholen sich also die früher gegen die Theorie von der Geistmitteilung als apostolischem Amtsreservatum ausgesprochenen Bedenken, und dazu kommt das neue: wo sind sonst Spuren einer „Gefahr der Verkennung des in den Hintergrund zurücktretenden Apostolats" zu finden, die Baumgarten zum treibenden Motiv für die Reise des Petrus und Johannes nach Samaria macht?[1]) Ernstlicher Erwägung wert ist unter allen Versuchen, die Besonderheiten von AG 8 zu deuten,[2]) allein derjenige von Hofmann, der die Geschichte unter den heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt rückt.[3]) Es war ohne Frage für die Urchristenheit ein Augenblick von ungewöhnlicher Bedeutung, als die Missionspredigt zum erstenmal hinausdrang über die Grenzen Israels und in Samaria fruchtbaren Boden fand. Philippus — so erklärt nun Hofmann — hatte kein Bedenken getragen, den Nicht-Israeliten dort das Evangelium zu verkündigen, und als sie es mit Freuden annahmen, taufte er sie und machte sie so zu Gliedern der christlichen Gemeinde. Glaube und Taufe gehörten ja doch zusammen. „Etwas anderes aber war es, ob nun diese gläubiggewordenen und durch die Taufe der Gemeinde Jesu einverleibten Nicht-Israeliten an dem Berufswerk des an Jesum gläubiggewordenen Israel Anteil hätten. Der aus Israel

---

zu Gott als eine innigere und wirksamere erscheint, so werden sie durch die Handauflegung als die aus ihrer Geistesfülle Mitteilenden dargestellt."

[1]) A. a. O. S. 177. — Übrigens ist auch die Behauptung, die Apostel seien zum Zweck der Mitteilung des Heiligen Geistes nach Samaria gegangen (so außer Baumgarten z. B. Kuinoel, Olshausen, de Wette, Meyer z. St.), nicht textgemäß. Den Zweck der Reise gibt AG 8, 14 überhaupt nicht an, nur den Anlaß: die Bekehrung der Samaritaner, vgl. Lechler a. a. O. S. 178; Hofmann, H. Schrift N. T.s X (her. von Volck. 1883), 333 und Noesgen z. St.

[2]) Vgl. noch Noesselt p. 72 sq.; Baur, Paulus² I, 47 (dazu Schneckenburger ThStKr 1855, 543 f.); Lechler a. a. O. S. 178.

[3]) Vgl. Schriftbeweis II, 2² (1860), 32 f. und H. Schrift N. T.s X, 334 f. Mit H.s Theorie berührt sich in manchen Punkten die von Althaus, Heilsbedeutung der Taufe S. 41 f.

hervorgegangenen Jüngerschaft hatte Jesus sein Werk der Weltbekehrung aufgetragen und dafür den Heiligen Geist als die Kraft der Ausrüstung dazu verheißen. Ob nun mit der Gnade der Sündenvergebung auch dies Berufswerk über die Grenzen Israels hinausgehen könne, darüber durfte Philippus allerdings unsicher sein. Er hätte ja wohl auch darüber in Kraft des in ihm waltenden Heiligen Geistes gewiß werden können, aber er sollte es nicht. Es sollte ein gemeindlicher Beschluß und eine gemeindliche Tat der bisherigen Christenheit sein, wodurch diese außerisraelitische Christenheit in die Gemeinschaft des dem Volke Gottes befohlenen Berufswerks aufgenommen wurde, und so fügte sich's, daß erst infolge jener Sendung der Muttergemeinde und zwar näher des Apostolats derselben die Erflehung des Heiligen Geistes für die gläubiggewordenen Samaritaner erfolgte." [1]) So Hofmann. Diese Erklärung trifft den entscheidenden Punkt, nämlich, daß die Bekehrung Samarias einen Wendepunkt in der Geschichte der Ausbreitung des Christentums bedeutete. Die besonderen Vorgänge auf dem neuen Feld, das die christliche Mission gefunden, haben den Sinn eines Zeichens, das die Ausbreitung des Evangeliums über Israel hinaus, die Weltmission, gleich in den ersten Anfängen ausdrücklich sanktionieren soll. Und doch ist auch diese Auffassung von AG 8 im einzelnen wie im ganzen nicht einwandfrei. Hofmann versteht unter πνεῦμα hier nur „jene sinnlich wahrnehmbare Ausrüstung mit der für die Ausrichtung des Werkes Christi auf Erden erforderlichen Gabe des heiligen Geistes". [2]) Daß diese Beschränkung des Begriffs aber nicht richtig ist, wurde schon gesagt. Gerade die auf 8, 14 ff. folgende Episode zwischen Petrus und Simon Magus beweist, daß hiermit nicht nur eine sinnlich wahrnehmbare charismatische Ausrüstung gemeint ist, sondern auch eine

[1]) H. Schrift N. T.s X, 334 f.

[2]) H. Schrift N. T.s a. a. O. S. 333, vgl. Schriftbeweis a. a. O. S. 32: „Die wunderbare Befähigung zu dem heilsgeschichtlichen Berufswerke der aus Israel gesammelten und bis jetzt noch innerhalb Israels beschlossenen Gemeinde." Dies ist nicht der „durchgängige Sprachgebrauch" bei Lukas; z. B. 5, 3. 9; 15, 28 tritt der innerliche, sittliche Charakter des πνεῦμα ἅγιον der Apostelgeschichte deutlich zutage.

Gabe innerlicher, religiös-sittlicher Natur, für deren Empfang bei Simon die Vorbedingungen fehlen (v. 21 f.). Dann versteht man aber wieder nicht, warum Philippus, der die Samaritaner ohne Bedenken taufte, es doch unterließ, ihnen diese Gabe des Geistes zu erbitten und mitzuteilen. Und wenn es wirklich „ein gemeindlicher Beschluß und eine gemeindliche Tat der bisherigen Christenheit“ sein sollte, durch die diese ersten Christen nicht-israelitischer Herkunft in die volle Gemeinschaft der Christgläubigen aufgenommen wurden — gesagt wird davon in der Apostelgeschichte nichts —, warum mußten gerade Gebet und Handauflegung der Apostel zu dem Zwecke der Geistmitteilung die Formen sein, unter denen es geschah, Formen, die hier nicht nur außergewöhnlich, sondern unmotiviert und unangebracht erscheinen? Man kann Hofmanns pragmatischen Gesichtspunkt durchaus anerkennen und muß doch sagen, daß von ihm aus noch nicht genug Licht auf die dunklen Partien in der Geschichte von der Bekehrung Samarias AG 8 fällt. — Nach alledem bleibt uns, wenn wir nicht überhaupt darauf verzichten wollen, unseren Abschnitt zu verstehen, nur die Annahme, daß der Bericht AG 8 in seiner jetzigen Gestalt den geschichtlichen Tatbestand nicht mehr der Wirklichkeit getreu wiedergibt, und zwar wird das daher rühren, daß der Bericht das Ergebnis eines literarischen Prozesses ist, bei dem verschiedene Überlieferungen vermengt und unter Verwischung ursprünglicher Züge miteinander kombiniert sind. Aber lassen sich aus dem vorliegenden Bericht irgendwelche sicheren Schlüsse tun auf den Inhalt etwa zugrunde liegender Quellen, und besteht irgendwie begründete Aussicht darauf, so den wirklichen Hergang bei der Missionierung Samariens zu erheben? Ist es nicht nur eine Verlegenheitsauskunft und ein von vornherein aussichtsloses Unternehmen, hier mit Hilfe der Literarkritik Klarheit schaffen zu wollen? Gewiß hat der Versuch, auf diesem Wege zu einer Lösung des Problems von AG 8, 14 ff. zu kommen, nicht mehr als relativen Wert und nur auf hypothetische Richtigkeit Anspruch. Aber in dieser Beziehung geht es ihm nicht anders wie den besprochenen pragmatischen Erklärungen des Abschnitts. Und nun haben

für die Apostelgeschichte, namentlich ihren ersten Teil, die Forschungen der letzten beiden Jahrzehnte das Vorhandensein von Quellen so wahrscheinlich gemacht, daß man bei der Exegese, noch dazu an einer schwierigen Stelle, an der alle anderweitigen Erklärungsversuche scheitern, immerhin mit der Möglichkeit rechnen muß, daß die Literarkritik dazu berufen ist, den Schleier von dem Geheimnis zu ziehen. Ohne uns jetzt in bezug auf AG 8 einer der aufgestellten quellenkritischen Theorien[1]) unbedingt zu verschreiben, meinen wir doch mit Feine, Clemen und Harnack bei v. 14 in dem Abschnitt 8, 5—24 deutlich eine Naht zu bemerken, durch die zwei verschiedene Überlieferungsstücke miteinander verbunden sind. Es fällt nämlich auf, daß zwischen die beiden Philippus-Geschichten 8, 5—13 und 8, 26—40, die offenbar zusammengehören,[2]) sich eine Episode schiebt, in der nicht Philippus, sondern Petrus in Samaria die handelnde Person ist (von Philippus weiß der Abschnitt überhaupt nichts), und diese Episode ist in den Zusammenhang der Philippus-Erzählungen durch die v. 14 und 25 nur lose hineingefügt. v. 26 würde sich an v. 13 ganz natürlich anschließen, ohne daß dazwischen etwas zu vermissen wäre. Dieser literarische Tatbestand erklärt sich sehr einfach bei folgender Annahme. Lukas hat mit dem in Samaria spielenden Teil seiner Philippus-Tradition eine andere ihm überlieferte Erzählung aus der Missionsgeschichte Samariens, die von der Begegnung zwischen Petrus und Simon Magus,[3]) verknüpft, und zwar nicht nur äußer-

---

[1]) Vgl. besonders B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament² (1889), 575 und Das Neue Testament. Handausgabe III² (1902), 81 f.; Feine, Vorkanonische Überlieferung S. 197 f.; Spitta, Die Apostelgeschichte (1891) S. 145 ff.; Clemen, Chronologie S. 101 f., vgl. die Übersichtstabelle S. 288 ff.; Hilgenfeld ZwTh 1895, 414 ff.; Jüngst a. a. O. S. 79 ff.; Harnack, Die Apostelgeschichte (1908) S. 139 ff. u. ö. und das gut orientierende Referat über „Die Quellenfrage in der Apostelgeschichte" von Heitmüller, ThR 2 (1899), 47 ff. 83 ff. 127 ff.

[2]) Wahrscheinlich hat Lukas sie beide einer festen Gruppe von Erzählungen entnommen, die in der Umgebung des Philippus in Cäsarea kolportiert wurde, vgl. B. Weiß Einleitung a. a. O. und Harnack a. a. O.

[3]) Wie weit hier schriftliche Quellen zugrunde liegen oder nur münd-

lich, dadurch, daß er sie aneinander reihte, sondern er hat einen inneren Zusammenhang, einen Kausalnexus zwischen den beiden Erzählungen hergestellt. Hinter v. 5—13 und v. 14—24 stehen zwei voneinander ganz unabhängige alte Berichte über die Anfänge christlicher Mission in der Hauptstadt Samarias. Der eine (I) stellte das Wirken des Philippus [1]) in Samaria dar, wie er dort predigte, Wunder tat und taufte. Der andere (II) erzählte von einer Missionsreise des Petrus und Johannes [2]) in die Landschaft Samaria (vgl. v. 25), auf der sie auch in die Landeshauptstadt kamen, wo dann der denkwürdige Zusammenstoß zwischen Petrus und Simon stattfand. Wenn Bericht II aber voraussetzt, daß im Gefolge der apostolischen Wirksamkeit in Samaria die Geistwirkungen in sinnlich wahrnehmbarer Weise zutage traten (vgl. v. 18), so erklärt sich das daraus, daß die Apostel diejenigen Samaritaner, die sich bekehrten, in der durch 19, 5f. und 9, 17f. bezeugten Weise durch Taufe und Geistmitteilung in die christliche Gemeinde aufgenommen hatten. Nicht anders war in Bericht I die Erzählung von der Tauftätigkeit des Philippus (vgl. v. 12f.) gemeint. [3]) Aber dort, im Bericht I, stand

liche Tradition, wird schwer zu entscheiden sein, vgl. Harnack a. a. O. S. 173 ff. bes. 185.

[1]) Womit doch wohl der Evangelist gemeint war (vgl. 21, 8 u. 6, 5), nicht der Apostel. So mit der exegetischen Tradition (vgl. Theophylact, Expositio in Acta Apost. text. II (MSG 118, 921 sqq. z. St.), Harnack a. a. O. S. 147 f. Anm. 1, vgl. Sieffert, PRE³ 15, 334 ff., gegen B. Weiß, Einleitung S. 576 Anm. 2; Spitta a. a. O. S. 145 ff., dessen ganze Auffassung von 8, 5—25 damit abgelehnt werden muß.

[2]) Daß in der Quelle nur von Petrus die Rede war, Johannes ihm erst vom Bearbeiter zugesellt ist, meint B. Weiß, Einleitung a. a. O. — schwerlich mit Recht. Vgl. noch v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters (1904) S. 105 Anm. 2.

[3]) Das Gegenteil nimmt B. Weiß an: Philippus wäre in Samaria nur evangelisatorisch tätig gewesen, erst die Apostel hätten die Samaritaner getauft; weil nun aber in der Quelle nur von der Geistmitteilung, nicht von dieser Taufe durch die Apostel die Rede war, habe der Bearbeiter irrigerweise vorausgesetzt, Philippus habe die Taufe schon vollzogen, aber ohne Geistmitteilung. Diese Hypothese, die A. Seeberg Katechismus S. 218 Anm. 2 akzeptiert, verdient zwar nicht das absprechende Urteil: „Das heißt, den Knoten zerhauen, anstatt ihn zu lösen" (Hilgen-

nichts von außerordentlichen Geistwirkungen, die sich gezeigt hätten; hier dagegen, in II, wurde alles Gewicht gelegt auf diese sinnlich wahrnehmbaren Äußerungen des Geistbesitzes. So konnte, wenn man die beiden Berichte nebeneinander hielt, die Meinung entstehen, die Apostel hätten denselben Leuten, die Philippus getauft, die Geistesgabe überhaupt erst vermittelt.[1]) Hinzu kam die Reflexion über die besondere Bedeutung des Augenblicks, wo das Evangelium zum erstenmal die Fesseln der nationalen Gebundenheit sprengte, und die Erinnerung an Fälle, wo die Zeichen des Geistes ohne Taufe sich gezeigt hatten (vgl. 2, 4 ff. und 10, 44 ff.). So wird Lukas — irrtümlich, nicht aus Tendenz[2]) (denn was für eine Tendenz sollte er gehabt haben?) — zu der Annahme gekommen sein, die Apostel hätten nur den Geist mitgeteilt, **nicht** getauft — und so ist die Darstellung 8, 14 ff. entstanden. — Wir glauben demnach, in dem historischen Kern dieser Erzählung einen neuen Beleg zu finden für den durch 19, 6 und wahrscheinlich auch 9, 17 f. bezeugten urkirchlichen Brauch, daß Neophyten durch Taufe und Handauflegung (in engster Verbindung miteinander) in die Gemeinde aufgenommen wurden. Bedeutsam tritt aber hier die Verwendung des Gebets neben der Handauflegung hervor: erst beten die Apostel für die Samaritaner um den Heiligen Geist (v. 15), dann legen sie ihnen die Hände auf, und so empfangen sie

---

feld a. a. O. S. 417), aber sie krankt an der Unwahrscheinlichkeit, daß derselbe Philippus, der nach 8, 38 den Äthiopier ohne Bedenken taufte, den Samaritanern, die sich auf seine Predigt hin bekehrten (vgl. v. 12), die Taufe vorenthalten haben sollte.

[1]) In Wirklichkeit hat ihre Mission sich an ganz andere Bewohner der Stadt Samaria gerichtet als die des Philippus, wahrscheinlich lange Zeit nach seiner Wirksamkeit dort, und ein Zusammenhang zwischen den zwei Missionsversuchen auf samaritanischem Boden braucht überhaupt nicht zu bestehen, auch nicht in der Art, „daß die samaritanischen Christengemeinden, zu denen Philippus den Grund gelegt hatte, durch eine nachgreifende Wirksamkeit des Petrus und Johannes in besonderer Weise angeregt und zur Entfaltung der charismatischen Seite des christlichen Lebens gebracht worden sind“ (Spitta a. a. O. S. 148 f.).

[2]) Hierin stimme ich B. Weiß durchaus zu gegenüber der üblichen tendenziösen Deutung (vgl. Feine, Clemen, Hilgenfeld, Jüngst).

die Geistesgabe (v. 17). Bei den Krankenheilungen in der Apostelgeschichte haben wir schon die Verbindung von Gebet und Handauflegung beobachtet (namentlich 28, 8). Auch hier gehören sie wieder eng zusammen. 19, 6 und 9, 17f. sind, verglichen mit 8, 15 u. 17, summarische Berichte.

Noch einen Schritt weiter auf dem Wege zu der Erkenntnis, welche Rolle die Handauflegung schon in sehr alter Zeit bei der Aufnahme in die christliche Gemeinde gespielt hat, führt eine Stelle des Hebräerbriefs, eine Stelle, die bekanntlich in mehrfacher Beziehung die wertvollsten Belege dafür bietet, wie dem „Enthusiasmus" im Urchristentum von vornherein ein Streben nach festen Formen und Normen gegenüberstand und statutarische Elemente sehr bald im Leben der Gemeinden einen Damm bildeten gegen das Überströmen des Geistes. Es ist der Anfang des 6. Kapitels. Der Zusammenhang, in dem dort von Handauflegung gehandelt wird, ist dieser.[1]) Der Verfasser des Hebräerbriefes hat v. 1[a] erklärt, er[2]) wolle sich nicht wieder auf den *τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος*[3]) einlassen, sondern in seiner weiteren Unterweisung von dem Stande christlicher Reife sprechen,[4]) dem Christentum der *τέλειοι* im Gegensatz zu dem der *νήπιοι* (vgl. 5, 14 u. 13). Worin das „Wort Christi", mit dem der Grund des Christenstandes gelegt wird (vgl. *θεμέλιον καταβάλλεσθαι*), besteht, führt er in v. 1[b] und 2 näher aus. Er nennt dort neben *μετάνοια* und *πίστις* *βαπτισμῶν διδαχὴν* (oder *διδαχῆς*) *ἐπιθέσεώς τε χειρῶν*, *ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου*. Uns beschäftigen hier in erster Linie die Worte *βαπτισμῶν — χειρῶν*. Und da kommt sehr viel auf den Text an, den man liest. Ist *διδαχῆς* oder *διδαχὴν*

---

[1]) Vgl. zum folgenden bes. A. Seeberg Katechismus S. 246—254.

[2]) Der Verfasser ist Subjekt zu *ἀφέντες*, *φερώμεθα* usw., vgl. Hofmann z. St. und A. Seeberg a. a. O. S. 248.

[3]) „Anfangswort Christi" (vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 248f.; R. Seeberg DG I[2], 66 Anm. 3). *τοῦ Χριστοῦ* ist gen. subj. wie stets bei *εὐαγγέλιον* und *λόγος* (vgl. Zahn, Einleitung II[3] § 48 Anm. 2). *λόγος τῆς ἀρχῆς*: das Wort, womit im Unterricht der Anfang gemacht wird (vgl. Delitzsch, Hebräerbrief (1857) S. 210), „das an den Anfang gehört" (A. Seeberg S. 249). Der Ausdruck ist wichtig für das Verständnis des urchristlichen Katechumenenunterrichts (vgl. auch Kübel z. St.).

[4]) Vgl. Hofmann und Westcott z. St.

für das Ursprüngliche zu halten? Den Genitiv haben die weitaus meisten Codices. Der Akkusativ dagegen ist nur durch den Vaticanus und den lateinischen Text von D (Codex Claromontanus) bezeugt. Und doch hat der Akkusativ das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich, weil seine Entstehung schlechterdings nicht zu erklären ist, während die Veränderung eines ursprünglichen *διδαχήν* in *διδαχῆς* unter dem Einfluß der Genitive vorher und nachher sich sehr leicht begreift.[1]) Auch sachlich bereitet *διδαχῆς* die größten Schwierigkeiten. Man hat diesen Genitiv entweder mit *βαπτισμῶν* und *ἐπιθέσεως χειρῶν* koordiniert, so daß v. 2[a] als gleichartige Stücke des Katechumenenunterrichts aufzählte „Taufen, Lehre und Handauflegung", [2]) oder man hat *διδαχῆς* von *βαπτισμῶν* abhängig gemacht: „Lehrtaufen" [3]), oder umgekehrt *βαπτισμῶν* — und *ἐπιθέσεως χειρῶν* — von *διδαχῆς*: „Lehre von Taufen (und Handauflegung)". [4]) Die erste Auffassung scheitert daran, daß *τε* den Begriff *ἐπίθεσις χειρῶν* eng verknüpft mit einem vorhergehenden verwandten Begriff, d. h. mit *βαπτισμοί* (denn *διδαχή* kommt dafür nicht in Frage); dann bleibt aber kein Raum für ein weiteres koordiniertes Stück. Auch die zweite Auffassung, die die christliche Taufe hier als „Lehrtaufe" angesehen findet, nach dem, was sie von

---

[1]) Vgl. B. Weiß, Textkritik der paulinischen Briefe (1896) S. 19. Auch Lachmann, Westcott-Hort und Nestle haben *διδαχήν* rezipiert.

[2]) So nach vielen älteren Auslegern [vgl. Athanasius (nach Cramer, Catenae VII (1844), 499): . . . *εἰ γὰρ πάλιν αὐτοὺς ἐβάπτιζε, καὶ ἄνωθεν κατήχησε, καὶ πάλιν ἐξ ἀρχῆς βαπτισθέντες ἐδιδάσκοντο τὰ πρακτέα καὶ τὰ μὴ πρακτέα, διηνεκῶς ἔμελλον ἀδιόρθωτοι μένειν;* Euthymius Zigabenus, Comm. in XIV epp. S.i Pauli etc. ed. Calogeras II (1887), 377: . . . *περὶ βαπτισμῶν, ὅτι ἐβαπτίσθητε· καὶ περὶ διδασκαλίας, ὅτι διδάσκεσθε τὰ προσήκοντα τοῖς ἄρτι βαπτισθεῖσι· καὶ περὶ ἐπιθέσεως χειρῶν, ὅτι τοῖς βαπτισθεῖσιν ἐπιτιθεμένων τῶν ἀποστολικῶν χειρῶν ἐπιφοιτᾷ τὸ ἅγιον πνεῦμα*] auch Luther und noch de Wette z. St.

[3]) So Bengel und Kurtz z. St.; vgl. Winer, Grammatik[6] (1855) S. 173 und Kasten S. 88 f.

[4]) So Theodoret (opp. ed. Sirmond-Noesselt III (1771), 577), Ps.-Primasius (MSL 68, 720), Calvin (Comment. in N. T. ed. Tholuck VI, 428), Beza (Novum D. N. Jesu Christi Testamentum (1556) p. 290), Calov (Biblia N.i Test.i illustrata II (1676), 1231), Bleek, Tholuck, Ebrard, Delitzsch, Hofmann, Lünemann, Keil, Lowrie, Kübel, Riggenbach u. a.

den levitischen Waschungen am augenfälligsten unterscheide, nämlich die damit zu verbindende, unerläßliche Lehrunterweisung (vgl. Mt 28, 19),[1]) ist sprachlich und sachlich unmöglich: sie wird dem Plural *βαπτισμῶν* nicht gerecht und trägt Gedanken in den Text ein, die der urchristlichen Gedankenwelt ganz ferne liegen.[2]) Will man *διδαχῆς* lesen, so bleibt nur die dritte Auffassung, die auch von der Mehrzahl der Exegeten vertreten wird, daß es sich um eine Lehre von Taufen usw. handelt, *διδαχῆς* hängt dann grammatisch ab von *θεμέλιον* als gen. appositivus;[3]) eine Grundlage, ein Fundament ist gemeint, das in der Lehre von Taufen usw. besteht. Aber wie kann eine Unterweisung, welche Taufen, Handauflegung usw. zum Gegenstande hat,[4]) mit der Abkehr von toten Werken und der gläubigen Hinkehr zu Gott, überhaupt wie können Stücke des kirchlichen Unterrichts mit Vorgängen im persönlichen inneren Leben in eine Reihe gestellt und als Grundlage des subjektiven Christenstandes betrachtet werden? Der Genitiv *διδαχῆς* paßt gar nicht in den Text, das lehrt die genauere Prüfung des exegetischen Tatbestandes.[5]) Um so wahrscheinlicher wird die Ursprünglichkeit des Akkusativs *διδαχήν*. Doch auch bei dieser Lesart ist der Sinn nicht ohne weiteres klar. Gehört *διδαχήν* als Objekt zu *καταβαλλόμενοι*, so daß v. 1^b und 2^a zu übersetzen wären: „indem wir nicht abermals als Fundament der Umkehr von toten Werken und des Glaubens auf Gott einsenken die Lehre von Taufen und Handauflegung“,[6]) oder ist *διδαχήν* als Apposition zu *θεμέλιον* zu ziehen?[7]) Im ersteren Fall kommt man zu einer wegen ihrer Künstlichkeit unwahrscheinlichen Konstruktion des Satzes und zu dem unmöglichen Gedanken, daß die Lehre von Taufen und Handauflegung die Grund-

---

1) So Kurtz z. St.

2) Vgl. Hofmann z. St.

3) Vgl. Kühner-Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache[3] (1898) § 402 d (II, 1, 264 f.); auch Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch[2] § 35, 5. Eigentümlich Calvin l. c.

4) So Hofmann.

5) Vgl. auch A. Seeberg S. 251.

6) So Herm. v. Soden HC III, 2[3], 48.

7) So B. Weiß, Das Neue Testament. Handausgabe II[2] (1902) S. 549; vgl. R. Seeberg DG I[2], 67 Anm.

lage für Buße und Glauben bildete. Die andere Auffassung ist sprachlich die nächstliegende, hat aber dieselben sachlichen Bedenken gegen sich, die nicht dadurch beseitigt werden können, daß man die διδαχή mit zur Fundamentlegung rechnet;[1]) denn der als Apposition verstandene Ausdruck διδαχὴν κτλ. hat grammatisch und logisch keine Beziehung zu der Tätigkeit des θεμέλιον καταβάλλεσθαι, sondern allein zu θεμέλιον selbst. Es bleibt kaum etwas anderes übrig, als eine Ungenauigkeit des Ausdrucks anzunehmen,[2]) die zurückgeht auf eine Verquickung der eigentlichen und der bildlichen Redeweise: es liegt eine constructio κατὰ σύνεσιν vor, διδαχήν ist ad sensum genommenes Objekt zu ἀφέντες. Als Gegenstände des Elementarunterrichts, den angehende Christen empfangen, von dem er jedoch jetzt nicht weiter reden will, nennt der Verfasser zuerst μετάνοια und πίστις, und zwar im bildlichen Ausdruck: „ich will nicht wieder Fundament legen für μετάνοια und πίστις“.[3]) Er kehrt dann aber zu dem eigentlichen Ausdruck: „ich will jetzt absehen von . . .“ zurück und zählt vier weitere Stücke der Katechumenenunterweisung auf, darunter die Lehre von Taufen und Handauflegung. Welche Handauflegung er meint, ergibt sich aus der nahen Verbindung der ἐπίθεσις χειρῶν mit den βαπτισμοί durch τε. Ist in diesem eigentümlichen pluralischen Ausdruck die christliche Taufe jedenfalls mit einbegriffen, wenn nicht überhaupt ausschließlich gemeint,[4]) so kann es sich nicht um Ver-

---

[1]) B. Weiß a. a. O.

[2]) Mit A. Seeberg S. 252.

[3]) Das heißt, in die eigentliche Rede übersetzt: „ich will nicht noch einmal den Anfangsunterricht über μ. und π. geben“. Nichtsdestoweniger ist bei μ. und π. an die Vorgänge im religiösen Innenleben zu denken, nicht an Lehrstücke, sozusagen Kapitelüberschriften aus dem Katechumenenunterricht. „Dem Text geschieht völlig Genüge . . ., wenn es Lehrstücke gab, in welchen die angehenden Christen unterwiesen wurden, damit in ihnen Sinnesänderung und Glaube zustande kämen“ (A. Seeberg S. 249 f.).

[4]) Die landläufigen Erklärungen, daß mit διδαχὴ βαπτισμῶν eine Lehre über den Unterschied der christlichen Taufe von den Waschungen des Judentums (und anderer Religionen) oder von der Johannestaufe gemeint sei, sind unbefriedigend. Wenn βαπτισμός auch, im Unterschied von βάπτισμα (= Taufe), zumeist für die rituellen Waschungen des Judentums

wendungsarten der Handauflegung handeln, die außer jeder Beziehung zur Taufe stehen,[1]) auch nicht um die Handauflegung ganz allgemein.[2]) Die Handauflegung ist gemeint, die in unmittelbarem Anschluß an die Taufe vollzogen wurde, die wir als äußeres Signum der Geistmitteilung aus der Apostelgeschichte kennen.[3]) Unsere Stelle bestätigt dann in selbständiger Weise von neuem den Gebrauch der Handauflegung als Appendix der Taufzeremonie, als ein Stück einer mehrteiligen Aufnahmehandlung, die schon sehr früh, wenn nicht allgemein, so doch in verschiedenen christlichen Gemeinden,[4]) üblich war. Dazu kommt für uns die neue wichtige Er-

---

gebraucht wird [vgl. Hbr 9, 10; Mc 7, 4; noch Cyrill. Alex., In Johannem V, 5 (ed. Pusey 2, 60): ὁ νόμος ὁ διὰ Μωυσέως βαπτισμοὺς ἐτύπου καὶ περιῤῥαντήρια], so zeigt doch eine Stelle bei Josephus [Antiquitates XVIII, 5, 2 (opp. ed. Niese IV (1890), 161)], wo βαπτισμός von der Johannestaufe steht, daß die Termini βαπτισμός und βάπτισμα ineinander überfließen. Im Hebräerbrief kommt βάπτισμα überhaupt nicht vor. An unserer Stelle kann daher βαπτισμοί ausschließlich auf die christliche Taufe bezogen werden. Daß der Verfasser bei dem Plural wahrscheinlich die christliche Taufe im Sinne gehabt hat, sofern sie äußerliche und innerliche, Wasser- und Geisttaufe ist, wird später (Abschnitt III) zu zeigen sein.

[1]) So Ältere wie z. B. Calov (l. c. p. 1232); Seb. Schmidt z. St.; Gebh. Th. Meier, Liber tria novellorum nascentis ecclesiae initiamenta ... continens (1690) p. 142 sq.; Bolten z. St. Vgl. auch schon Severian: τὴν ἐπίθεσιν τῶν χειρῶν, δι᾽ ἧς αἱ χειροτονίαι (Cramer, Catenae VII, 192).

[2]) So Grotius (Annotat. in N. T. II (1646), 819), auch Bleek z. St. und wieder Swete, The Holy Spirit in the N. T. p. 383.

[3]) So auch Bauer S. 365 ff.; v. Zezschwitz, Katechumenat (1863) S. 656 f.; Mason p. 32 A. u. v. a. Der katholischen Anschauung dient auch Hebr. 6, 2 zum Schriftbeweis für das Sakrament der Confirmatio, vgl. die reichen Belege aus der Tradition bei Bingham, Origines IV, 374 sqq.

[4]) Über das Maß der Verbreitung etwas auszusagen, ist unmöglich. Die Beziehungen nach Rom, die unsere beiden Quellen, Apostelgeschichte und Hebräerbrief, haben, dürfen jedenfalls nicht zu der Annahme verleiten, daß die Handauflegung bei der Aufnahme ins Christentum eine Eigentümlichkeit der römischen Gemeinde gewesen sei. Das Zeugnis der Apostelgeschichte, das sich nicht darauf reduzieren läßt, „daß in den Kreisen des Verfassers der Apostelgeschichte die Handauflegung (schon?) einen Bestandteil der Taufhandlung bildete“ (Heitmüller, Im Namen Jesu S. 302), spricht eher dafür, daß der Brauch früh allgemeine Verbreitung fand, in der Sphäre des Einflusses der Urgemeinde wie auf dem Missionsfeld des Paulus.

kenntnis, daß es — vielleicht schon vor dem Jahre 70 [1]) — in der Urchristenheit den Brauch gab, angehenden Christen im Rahmen eines christlichen Elementarunterrichts [2]) auch einen besonderen Unterricht über die Handauflegung zu erteilen. Jedenfalls ist Hbr 6, 2 ein authentisches Zeugnis dafür, daß die Handauflegung bei der Aufnahme in das Christentum in der Kirche des ersten Jahrhunderts ein fest eingewurzelter Brauch war und als ein Akt von erheblicher Bedeutung betrachtet und gepflegt wurde.

3. Handauflegung bei Übertragung von Ämtern.[3])

Eine neue Verwendungsart der Handauflegung lernen wir kennen, wenn wir jetzt den Blick dem Gebiete der Organisation der urchristlichen Gemeinden und des urchristlichen Missionsbetriebes zuwenden. Da begegnet uns, und zwar wieder schon sehr früh, der Brauch, daß Personen, die für ein Amt oder eine bestimmte feste Aufgabe im Dienste der Gemeinden ausersehen sind, unter Handauflegung eingeführt werden, daß die Übertragung des Amtes unter Handauflegung geschieht. Man hat sich gewöhnt, bei den Fällen derartiger Amtsübertragung, die das Neue Testament berichtet, von „Ordination", und dementsprechend von „ordinatorischer Handauflegung", zu sprechen. Wir schließen uns diesem Sprachgebrauch an, allerdings in dem Bewußtsein, daß der spätere kirchliche Terminus, der den ordo voraussetzt, für die Anfangszeit eigentlich noch nicht zutrifft.[4])

---

[1]) Wenn Barth (Einleitung in das Neue Testament (1908) S. 120 ff.) mit seiner Ansetzung des Hebräerbriefs am Ende der sechziger Jahre recht haben sollte.

[2]) Vgl. dazu auch H. Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche, Theologische Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet (1892) S. 65. Vgl. noch Reu, Der katechetische Unterricht in der apostolischen Zeit, Kirchliche Zeitschrift 33 (1909), 263—279. 311—325 (wesentlich Referat über A. Seebergs „Katechismus").

[3]) Vgl. für diesen Abschnitt besonders die in der Einleitung angeführte erste Abhandlung von E. C. Achelis (S. 65 ff.), deren Gedankengang kurz wiederholt ist in A.s Lehrbuch der praktischen Theologie I³ (1911), 140 ff.

[4]) Vgl. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung I (1837), 160.

Zum erstenmal, als etwas in der Geschichte der christlichen Gemeinde Neues, finden wir diese Art der Handauflegung AG 6, 6 erwähnt.[1]) Es handelt sich dort um das neugeschaffene Amt der sieben Almosenpfleger in Jerusalem. Was die Urgemeinde zu diesem bedeutsamen Schritt veranlaßt hat, aus sich heraus den von dem Herrn eingesetzten Aposteln eine neue Kategorie von kirchlichen Amtsträgern an die Seite zu stellen, interessiert uns hier nicht, ebensowenig die viel erörterte, aber kaum sicher zu entscheidende Frage nach dem Verhältnis dieses Amts der Siebenmänner zu dem späteren Diakonat und Presbyterat.[2]) Wir brauchen für unseren Zusammenhang nur ein klares Bild von dem Hergang bei der Einsetzung der Sieben in ihr Amt.[3]) Es sind bewährte Männer, Geistträger — *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας* (6, 3 vgl. v. 5) —, die von der Gemeinde gewählt (v. 5) und den Aposteln vorgestellt werden (v. 6[a]) — letzteres offenbar, damit die Apostel das entscheidende Wort sprechen (vgl. v. 3[b]) und die Wahl genehmigen.[4]) Die Apostel[5]) be-

---

[1]) Eine förmliche Bestallung der Apostel für ihren Beruf, bei der dann etwa Jesus ihnen die Hand aufgelegt hätte, hat nach dem Neuen Testament nicht stattgefunden. Und auch der Bericht von der Wahl des Matthias AG 1, 23 ff. weiß von keiner Handauflegung, vgl. Bengel z. AG 1, 26: *Non dicuntur manus novo apostolo impositae. Nicht richtig* ist aber B.s Begründung: erat enim prorsus immediate constitutus, vgl. AG 13, 2 ff., wo trotz der „unmittelbaren Einsetzung" durch den Geist eine förmliche Installation unter Fasten, Gebet und Handauflegung stattfindet (vgl. E. C. Achelis S. 63).

[2]) Vgl. darüber Zöckler, Diakonen und Evangelisten (1893) S. 10 ff. und desselben Apostelgeschichte[2] S. 206. Eine eindringende Untersuchung über die Probleme von AG 6 bietet Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer (1905) S. 7 ff. und 373 ff. Vgl. noch Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten (1910) S. 22 ff.

[3]) Es liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß der AG 6 beschriebene Hergang historisch ist. Nach dem beinahe einstimmigen Urteil der modernen Kritiker gehört der Bericht über die Einsetzung der Sieben zu den ältesten und zuverlässigsten Stücken der Apostelgeschichte, vgl. Leder a. a. O. S. 358 ff.

[4]) Vgl. Noesgen und Meyer-Wendt[8] z. St.

[5]) Nur diese sind Subjekt von *προσευξάμενοι ἐπέθηκαν,* nicht etwa die Gemeindeglieder mit ihnen (Bauer S. 353; Paret, ZlThK 1865 S. 39; Noesgen z. St.) oder gar die Gemeindevorsteher (Hoelemann S. 326 f.).

stätigen die Gewählten und führen sie in ihr Amt ein, indem sie ihnen unter Gebet die Hände auflegen (v. 6b: προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας). Unter Gebet und Handauflegung [1]) also vollzieht sich die erste Amtseinsetzung von christlichen Gemeindebeamten, von der wir wissen.

Weiter gehört hierher AG 13, 1ff., wo die Abordnung des Paulus und Barnabas zum Missionsdienst erzählt wird.[2]) Der Vorgang wird folgendermaßen beschrieben. Die fünf „Propheten und Lehrer“ der Gemeinde von Antiochia, unter ihnen Barnabas und Paulus, sind zu gemeinsamem Gebetsgottesdienst [3]) versammelt. Da wird in ihrem Kreise, wohl durch den Mund eines der Propheten, der Wille Gottes kund, der Heilige Geist spricht: „Sondert mir den Barnabas und Saulus ab zu der Arbeit, zu der [4]) ich sie [mir. zum Dienste] berufen habe“ (v. 2), zum Missionsberuf.[5]) Und die

Den harten Subjektswechsel [οὓς ἔστησαν (sc. die Gemeindeglieder) ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν (sc. die Apostel) αὐτοῖς τὰς χεῖρας] beseitigt D [οὗτοι ἐστάθησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, οἵτινες προσευξάμενοι κτλ.], ähnlich Peschitta und die sahidische Übersetzung.

[1]) Offenbar in engster Verbindung miteinander — bem. die grammatische Verbindung προσευξάμενοι ἐπέθηκαν, vgl. Eusebius, KG II, 1, 1 (opp. B. A. I, 102): καθίσταται δι' εὐχῆς καὶ χειρῶν ἐπιθέσεως τῶν ἀποστόλων. E. C. Achelis S. 66: „Beides . . . ein und derselbe Akt . . ., dessen beide Seiten, die materiale und die formale, durch Gebet und Handauflegung repräsentiert werden.“

[2]) Wiederum ein Erzählungsstück, dessen Alter und Wert nicht zu bestreiten ist, vgl. Knopf z. St. (J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I² (1907), 585) und die Übersicht über den Stand der Quellenkritik bei Meyer-Wendt⁸ S. 225 A.

[3]) λειτουργεῖν hier nicht von Diensten, die der Gemeinde geleistet werden, wie Rö 15, 27 (so u. a. Noesgen und Zöckler z. St.), sondern vom Gottesdienst des Christen, bes. vom Gebet, vgl. Grotius und Wendt z. St., Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch d. Neutestamentl. Gräzität⁹ (1902) s. v. Vgl. 1 Clem. 43, 4; Hermas Mand. V, 1, 2f.; Sim. VII, 6. Das αὐτῶν kann allein auf die in v. 1 Genannten bezogen werden, nicht auf die Gemeinde (gegen E. C. Achelis S. 66f.).

[4]) ὅ = εἰς ὅ, vgl. Winer, Grammatik⁷ S. 393; Blaß, Grammatik² § 50, 2.

[5]) Vgl. für Paulus AG 9, 15; 22, 21; Ga 1, 15f.; Rö 1, 1. — Das perf. προσκέκλημαι „steht, sofern Gott die Absicht, diese Missionare auszusenden, nicht jetzt neu faßt, sondern immer schon gehabt hat“ (Meyer-Wendt⁸).

„Absonderung“ und Aussendung der beiden Missionare geschieht nach v. 3 durch einen feierlichen gottesdienstlichen Akt: sie, die v. 1 genannten *προφῆται καὶ διδάσκαλοι*,[1] schließen sich, im Blick auf die neue wichtige Aufgabe, die die Zwei aus ihrer Mitte jetzt antreten sollen, noch einmal zu gemeinsamem Fasten und gemeinsamem Gebet zusammen, und die zurückbleibenden Drei legen den beiden Fortgehenden die Hände auf (*νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν*). Wieder ein Akt der Übertragung einer bestimmten Berufsaufgabe, eine feierliche und förmliche Einführungszeremonie, deren konstitutive Stücke Gebet und Handauflegung sind (neu ist das Fasten). Aber der Fall liegt hier etwas anders als AG 6.[2] Dort handelt es sich um die Übertragung eines Amtes an Männer, die solange noch keinen festen Platz im Dienst der Gemeinde gehabt hatten. Hier werden Männer, die als *προφῆται καὶ διδασκάλοι* einer Einzelgemeinde schon längst im Dienste des Evangeliums gestanden haben, in eine neue, umfassendere Tätigkeit gewiesen, sie empfangen mit ihrer Abordnung Recht und Pflicht zur Heidenmission.[3]

Außer der Apostelgeschichte, an den angeführten Stellen,[4]

[1]) Sie sind als Subjekt von v. 3 zu denken (vgl. Hoelemann S. 329; Noesgen und Wendt z. St.), nicht etwa die Propheten und Lehrer „im Verein mit der Gemeinde“ (H. Holtzmann z. St.) oder überhaupt die Gemeinde (E. C. Achelis S. 63. 66 f.). Die Gemeinde ist als bei der Handlung gegenwärtig vorzustellen (vgl. Wendt). Aber nicht sie ist der handelnde Teil, sondern der Geist, der wirkt durch seine besonderen Organe, vgl. v. 4: *αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος . . .*

[2]) Hier von „Ordination“ zu reden, wie z. B. Loening, Gemeindeverfassung des Urchristentums (1888) S. 73 tut, ist geradezu falsch.

[3]) Vgl. E. C. Achelis S. 67.

[4]) AG 14, 23 und 20, 28 kommen hier nicht in Betracht. Denn das *χειροτονεῖν* an ersterer Stelle hat mit der Handauflegung nichts zu tun (vgl. Stephani, Thesaurus Graecae linguae s. v. *χειροτονέω*). Und daraus, daß der Einführungsakt wie 6, 6 unter Gebet, ja wie 13, 3 unter Gebet und Fasten vollzogen sei (*προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν*) zu schließen, daß dann auch das zweite bzw. dritte Stück, die Handauflegung, nicht gefehlt haben werde (so z. B. Dümmler S. 240 und Belser z. St.), liegt wohl nahe, ist aber für unsere Zwecke kein genügend beweiskräftiger Schluß. Und in dem Wort des Paulus an die Ältesten von Ephesus 20, 28: *προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους* liegt schlechterdings nichts von einer durch Handauflegung vollzogenen

enthalten im Neuen Testament nur noch die Pastoralbriefe Zeugnisse für den Brauch der Handauflegung bei Akten der Amtsübertragung. In erster Linie nehmen da diejenigen Stellen unser Interesse in Anspruch, die von der „Ordination des Timotheus“ handeln: 1 Ti 4, 14 und 2 Ti 1, 6. Diese Stellen bieten aber durch die Art, wie sie bestimmte Tatsachen nur andeuten, die dem Empfänger des Briefs wohlbekannt waren, uns aber nicht überliefert sind, der Exegese manche Schwierigkeiten, die noch vermehrt werden durch die divergierenden Auffassungen nicht nur der Gegner und der Verteidiger der Echtheit der Briefe, sondern auch der Vertreter verschiedener Theorien vom geistlichen Amt, die hier ihren biblischen Grund finden sollen. So werden hier zunächst eingehendere exegetische Erwägungen nötig sein, um den Sinn der betr. Stellen klar zu legen, ehe wir in der Lage sind, sie am richtigen Ort als Belegstellen in unsere Statistik einzureihen. Das literarische Problem der Pastoralbriefe kann dabei aber nur gestreift werden — in der Hauptsache setzen wir die paulinische Herkunft der Briefe voraus.[1])

In dem ersten Briefe (4, 14) ermahnt Paulus den Timotheus: „Vernachlässige nicht die Gnadengabe in dir, die dir gegeben wurde durch Weissagung mit Handauflegung des Presbyteriums.“[2]) Zunächst, was ist mit der „Gnadengabe in dir“ (*τὸ ἐν σοὶ χάρισμα*) gemeint? *χάρισμα* ist bei Paulus, wie besonders der 1. Korintherbrief zeigt (c. 12, vgl. 1, 7 u. ö.; Rö 12, 6), durchweg eine Naturanlage, die durch Einwirkung des Geistes geläutert oder vertieft ist und der Ausbreitung des Evangeliums bzw. dem christlichen Gemeinde-

Bestallung. Vgl. E. C. Achelis S. 70f., gegen v. Zezschwitz, Art. „Ordination“, PRE² 11, 81f.

[1]) Für die sich jüngst auch Gregory, Einleitung in das Neue Testament (1909) S. 726ff. entschieden hat mit der durchaus richtigen Motivierung, daß so die großen Schwierigkeiten, die die Pastoralbriefe in historischer und theologischer Hinsicht bieten, sich noch immer am leichtesten überwinden lassen.

[2]) *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.* — Statt *πρεσβυτερίου* hat ℵC die sinnlose Korrektur *πρεσβυτέρου* (vgl. auch die Vulgata-Codices Harlejanus und Marianus und die gotische Übersetzung).

leben dienstbar gemacht, „eine individuelle Tüchtigkeit, durch Geisteskraft angewandt im Dienst der Gemeinde".[1]) Die gleiche Vorstellung liegt auch an unserer Stelle — und 2 Ti 1, 6 — zugrunde. Das Charisma des Timotheus ist seine Lehrgabe, seine besondere Befähigung zu *παράκλησις* und *διδασκαλία* (vgl. v. 13 u. v. 11).[2]) Diese Gabe nicht ungenutzt zu lassen, ermahnt der Apostel seinen offenbar an mangelndem Selbstvertrauen leidenden jungen Freund. Wenn es dann heißt: sein Charisma ist ihm an einem bestimmten Zeitpunkt unter gewissen äußeren Vorgängen (*προφητεία* und *ἐπίθεσις χειρῶν*) gegeben (*ἐδόθη*), so wird man dies kaum im eigentlichen, objektiven Sinne verstehen können. Eine besondere Begabung für Lehrtätigkeit, etwa die Gabe zündender Rede, rhetorischer Fertigkeit, ein sympathisches Organ und dergl., hat Timotheus schon von Natur. Die braucht ihm nicht mehr „gegeben" zu werden. Und wenn auch das eigentliche „Geben" der göttlichen Gnadengaben in der Steigerung

---

[1]) Kühl, Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen (1885) S. 43; vgl. Hofmann z. 1 Ko 1, 7: Charismen = „naturverklärende Begabungen, in welchen der Geist Gottes seine wunderbare Macht erzeigt", s. auch Meyer und Bachmann z. 1 Ko 12, 4. Als Supranaturalist neigt freilich Paulus dazu, alle Betätigung menschlicher Persönlichkeiten zum Besten der Gemeinde unmittelbar auf Wirkungen Gottes oder des Geistes zurückzuführen (vgl. z. B. 1 Ko 12, 6. 11). Aber damit begründet er keine andere Vorstellung vom Wesen der Charismen, sondern erklärt sie nur dem religiösen Determinismus gemäß, der seine ganze Denkweise bestimmt. Vgl. noch Feine, Theologie d. N. T.s S. 463ff.

[2]) Vgl. u. a. Hofmann, Knoke, Riggenbach, Meyer-Weiß[7] z. St., auch Bauer S. 363f. und E. C. Achelis S. 68. An die Charismen der *κυβέρνησις* (Mack, Huther) oder der *διάκρισις πνευμάτων* (Wohlenberg) zu denken, ist gesucht und entspricht nicht der im Text gemeinten Situation. Die katholische Theologie (vgl. Belser z. St.), und mit ihr etliche katholisierende Lutheraner (vgl. Otto, Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe (1860) S. 66ff. und Koelling z. St.), sieht in dem Charisma des Timotheus, in ungeschichtlicher Zurücktragung späterer Vorstellungen in die Anfangszeit, die ihm verliehene Amtsgewalt und Amtsgnade. Ähnlich, aber ebensowenig überzeugend, lautet das Urteil von protestantischen Kritikern, die die Pastoralbriefe ins nachapostolische Zeitalter verweisen (vgl. hauptsächlich H. Holtzmann, Pastoralbriefe (1880) S. 231f.; doch auch Beyschlag, Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testaments (1874) S. 95f.; neuerdings noch Köhler z. St., bei J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments II[2] (1908), 410).

oder Vertiefung der natürlichen Anlagen durch den Geist zu sehen ist, so kann dies Wirken des Geistes doch nicht an eine der im Text genannten Handlungen gebunden gedacht werden, im Sinne einer einmaligen Geistbegabung in eben jener Stunde. Wohl aber mag damals Timotheus in entscheidender Weise die innere Klarheit gewonnen haben über seine Befähigung zum kirchlichen Lehrberuf. Religiös-psychologisch bedeutet jene Stunde für ihn den Empfang seines *χάρισμα*, weil er in ihr desselben innerlich gewiß geworden ist. *ὃ ἐδόθη σοι* wäre dann so viel als „das dir subjektiv gegeben ist" = „dessen du gewiß gemacht bist".[1]) So seiner charismatischen Begabung gewiß geworden ist er *διὰ προφητείας*. *προφητείας* als acc. plur. und *διὰ* c. acc. = „infolge" zu fassen,[2]) wäre grammatisch wohl möglich.[3]) Aber diese Interpretation macht, ebenso wie die ihr nahe verwandte mit „wegen", „um — willen" („um Weissagungen willen", „d. h. weil weissagende Stimmen vorausgegangen waren, die darauf hinwiesen, daß Timotheus zum Begleiter des Apostels gewählt werden sollte" [4])), sachlich die größten Schwierigkeiten.[5]) *προφητείας* wird gen. sing. sein

[1]) Vgl. Meyer-Weiß[7] z. St. und im wesentlichen auch E. C. Achelis S. 68. Der Vorwurf, daß bei dieser Erklärung der Verbalbegriff *ἐδόθη* abgeschwächt werde (Wohlenberg z. St.), trifft nicht zu. Er wird lediglich auf die Sphäre bezogen, in die schon der vorhergehende Ausdruck *τὸ ἐν σοὶ χάρισμα* („die in dir wohnende Gabe") weist, die Sphäre des inneren Lebens und Erlebens: das Charisma ist dem Timotheus gegeben = es ist sein bewußter innerer Besitz geworden. Darin, wie Paulus den Anknüpfungspunkt für seine ermunternden Worte in der eigenen inneren Erfahrung des Timotheus sucht, liegt gerade die psychologische Feinheit seiner Paränese.

[2]) So Mack, Hofmann und Belser z. St.

[3]) Vgl. Kühner-Gerth, Ausführl. Grammatik d. Griech. Sprache[3] II, 1 (1898) S. 484 f. und Blaß, Grammatik d. N. T.l. Griechisch[2] (1902) § 42, 1.

[4]) So Wohlenberg z. St.

[5]) 1. wäre der Ausdruck rätselhaft dunkel und erhielte erst von 1, 18 her (*κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας*) etwas Licht. Wie dort sollte dann wenigstens der Artikel bei *προφητείας* stehen. Die Stelle 1, 18 wird aber mit Unrecht mit 4, 14 zusammengeworfen. 2. fehlte dann, wie Wohlenberg zugibt, „die eigentliche Mittelursache für die Zuwendung des *χάρισμα*" ganz; ohne diese hat aber die Argumentation des Apostels gar keinen psychologischen Grund.

und διὰ προφητείας = „durch Prophetenwort“.[1]) Mit der προφητεία fiel zeitlich zusammen eine ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.[2]) Dies „Presbyterium“ kann nur das Kollegium der πρεσβύτεροι der Heimatgemeinde des Timotheus, Lystra (AG 16, 1), gewesen sein,[3]) wie denn der ganze feierliche Akt, an den Paulus hier erinnert, in Lystra stattgefunden haben wird als Einführung des Timotheus in den Beruf eines Gehilfen des Apostels Paulus in der Verkündigung des Evangeliums. Sind die προφητεία und die Handauflegung des Presbyteriums gleichzeitig erfolgt, so ist die Identität der προφητεία hier mit den 1, 18 erwähnten προφητεῖαι

---

[1]) Vgl. Theodor v. Mopsuestia z. St.: per prophetiam (ed. Swete II (1882), 149). διά c. gen. gibt die unmittelbare Ursache an, vgl. H. Holtzmann a. a. O. S. 342, Meyer-Weiß⁷ z. St. Der wirklich kausale Sinn von διά braucht nicht bestritten (gegen Riggenbach z. St.) und auf die abgeschwächte Bedeutung „unter“, „bei“ braucht nicht zurückgegriffen zu werden (so Flatt, Matthies u. a. z. St.).

[2]) Daß die προφητεία und die Handauflegung zeitlich zusammenfielen, ergibt sich aus der grammatischen Abhängigkeit der beiden adverbialen Ausdrücke von ἐδόθη mit Notwendigkeit. Die Verbindung von μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου mit διὰ προφητείας = „durch mit Handauflegung verbundene προφητεία“ (so Meyer-Huther⁴, vgl. Bengel z. St.), wäre künstlich. Die erste der beiden adverbialen Bestimmungen gibt das Mittel zu ἐδόθη an, die zweite ein begleitendes äußeres Zeichen. Vgl. Beck z. St.; H. Holtzmann a. a. O. S. 342; E. C. Achelis S. 68; Meyer-Weiß⁷ z. St.

[3]) Mit der überwiegenden Mehrzahl der protestantischen Exegeten, gegen die katholischen Ausleger (vgl. noch Belser z. St.), aber auch Otto a. a. O. S. 67ff., Koelling, Meyer-Huther⁴, Herm. von Soden² z. St., die den Vorgang nach Ephesus verlegen. πρεσβυτέριον als Titel einer christlichen Gemeindebehörde ist zwar sonst dem Neuen Testament fremd (worauf Schleiermacher, Über den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos (1807) S. 58f. wieder aufmerksam gemacht hat) und erst der nachapostolischen Literatur geläufig (vgl. die Ignatiusbriefe), aber die Möglichkeit einer solchen Benennung des Presbyterkollegiums (vgl. AG 11, 30; 14, 23; 15, 2ff.; 16, 4; 20, 17; 21, 18; 1 Ti 5, 17. 19; Tit 1, 5) bestand durchaus auch schon in apostolischer Zeit. An τὸν τῶν ἀποστόλων σύλλογον, wie Theodor von Mopsuestia wollte [cf. l. c. p. 150, auch Cramer, Catenae VII, 36; noch anders Chrysostomus z. St. (opp. ed. Montfaucon XI (1734), 618), vgl. Euthymius Zigabenus z. St. (ed. Calogeras (1887) II, 245)], oder an ein „Missionskollegium“, „dessen leitende Persönlichkeit Paulus war“, „in welches Timotheus durch die Ordination selbst Aufnahme fand“ (Knoke z. St.), ist natürlich nicht zu denken.

ausgeschlossen.[1]) Die *προφητεῖαι* dort und die *προφητεία* hier sind nach Wesen und Bedeutung verschieden. 1, 18 sind es früher (d. h. vor der Ordination) über Timotheus lautgewordene Prophetenstimmen, die auf ihn hinwiesen als einen Mann, der durch seine natürliche Lehrbefähigung geeignet sei zum Gehilfen des Paulus in der Missionspredigt.[2]) 4, 14 ist ein neues Prophetenwort gemeint, das bei der Ordination des Timotheus erging, das noch einmal die ihm eigene Gabe und Gottes Willen, daß sie in den Dienst des Evangeliums gestellt werden solle, bezeugte, und das durch die innere Gewißheit, die es dem Timotheus gab, zum Fundament für sein Berufsbewußtsein wurde.[3]) War demnach das Gotteswort aus Prophetenmund für ihn das eigentliche Medium für den Empfang seines *χάρισμα* (*ἐδόθη σοι διὰ προφητείας*), so spielte die Handauflegung des Presbyteriums als begleitendes äußeres Moment (*μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*) im Vergleich damit nur eine Nebenrolle.[4]) Der Ge-

[1]) Mit Meyer-Weiß[7], E. C. Achelis S. 67ff., vgl. auch Lemme, Das echte Ermahnungsschreiben des Apostels Paulus an Timotheus (1882) S. 52 Anm. 2, gegen Beyschlag, Christliche Gemeindeverfassung S. 94, Hofmann z. St., H. Holtzmann a. a. O. S. 230, Herm. von Soden[2], Wohlenberg, Belser z. St.

[2]) Vgl. den verwandten Fall AG 13, 2.

[3]) Wer dies Prophetenwort aussprach, ist nicht gesagt. Vermutungen darüber (nach Meyer-Weiß[7] S. 37 A.**: Paulus; nach Meyer-Huther[4]: die Presbyter; nach Leo: gerade anwesende Propheten) sind wertlos. — Chrysostomus (l. c.) deutet *προφητεία* auf die Lehre: *τὴν διδασκαλίαν ἐνταῦθα προφητείαν λέγει*; Beck (z. St., vgl. zu 1, 18) versteht *προφητεία* vom alttestamentlichen Geisteszeugnis, von der „Erschließung des Geistes, wie er bereits ins Lehrwort gestellt ist" oder der „geistigen Schriftauslegung und Erkenntnis"; und Knoke (z. St.) will bei *προφητεία* nicht an „eine Prophetie" denken, „welche über Timotheus zu irgendeiner Zeit ausgesprochen" ist, sondern an „eine prophetische Auslegung und Anwendung eines Schriftwortes bei der Aufnahme des Timotheus in die christliche Gemeinschaft, oder richtiger bei der Einführung desselben in sein Amt, bei seiner Ordination". „Diese Auslegung des Wortes zusammen mit dem Worte selbst ist *προφητεία*". Aber das sind willkürliche Umdeutungen eines festen Begriffs und Phänomens aus dem religiösen Leben der Urchristenheit, vgl. Burger, PRE[3] 16, 105ff. Nicht präzise genug ist, was Lemme ThStKr 1882, 138ff. über *προφήτης* im Neuen Testament ausführt.

[4]) Vgl. oben S. 48 A. 2. Dazu noch Ephraem Syrus z. St. (Comment.

dankenzusammenhang des ganzen Verses läßt sich dann so wiedergeben:[1] nicht verzagt die Hände in den Schoß legen soll Timotheus, sondern freudigen Muts sich hervorwagen mit der in ihm schlummernden, vom Geiste Gottes für den Dienst der Gemeinde geheiligten Lehrgabe. Dazu soll ihn ermutigen eine Erinnerung an den Tag seiner Ordination, seiner Abordnung für den Missionsdienst. Damals hat er ja durch ein Wort aus Prophetenmund von Gott selbst die innere Gewißheit seiner charismatischen Ausrüstung empfangen. Und dann hat auch das ganze Presbyterium seiner Vaterstadt seine Befähigung und Würdigkeit für das ihm zugedachte Lehramt anerkannt und ihm dasselbe feierlich, unter Handauflegung, übertragen. — Wir dürfen also für unsere Untersuchung jedenfalls 1 Ti 4, 14 als einen Beleg für ordinatorische Handauflegung in Anspruch nehmen. Näheren Aufschluß über den Hergang bei ihrem Vollzug gibt aber die Stelle nicht. Vor allem wird nicht deutlich, ob mit der Handauflegung bei der Ordination des Timotheus sich ein Gebet verband wie in den verwandten Fällen AG 6, 6 und 13, 3. Ob etwa der mit *προφητεία* bezeichnete Wortakt mit dem „Ordinationsgebet“ zusammenfiel oder ein Stück von ihm war, läßt sich nicht sagen.[2] Immerhin tritt hier die Handauflegung an

---

in epist. Pauli . . . ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati. Venetiis 1893. p. 251): . . . gratiam, quae data est per prophetiam cum impositione manuum presbyterorum. Weiter Otto a. a. O. S. 88, Beck, Meyer-Weiß[7], Kübel z. St., auch E. C. Achelis S. 68 und Zahn, Einleitung in das Neue Testament[3] I, 417.

[1]) Vgl. die Paraphrase von Kühl, Erläuterung der paulinischen Briefe II (1909), 194. Beachtenswert auch Theodor von Mopsuestia (l. c. p. 149sq): . . . donum divinum . . . assecutus es, per revelationem illud accipiens perque impositionem manuum plurimorum et hoc non vilissimorum, qui in tua ordinatione ipsi gratiae visi sunt ministrasse. itaque omni ex parte non est cautum tibi ut neglegas illa quae tibi sunt injuncta, sive propter revelationem, cum qua assecutus es, sive ob dignationem eorum, qui ob hoc ipsum ministrantes manus tibi imposuerunt.

[2]) Unter der *προφητεία* „die im Gebet über Timotheus sich äußernde, vom Heiligen Geist gewirkte Gewißheit“ zu verstehen, „daß ihm das nötige *χάρισμα* von Gott gegeben sei oder gegeben werde“ (E. C. Achelis S. 68; die Ordination des Timotheus bestand dann darin, „daß über ihm in der vom Heiligen Geist gewirkten Gewißheit der Erhörung gebetet und

Bedeutung zurück hinter dem Geisteszeugnis, das den Timotheus seiner Befähigung für seinen Beruf innerlich gewiß machte.

Auf dasselbe Ereignis bezieht sich 2 Ti 1, 6:[1]) „Aus diesem Grunde erinnere ich dich daran, die Gnadengabe Gottes wieder anzufachen, die in dir ist durch meine Handauflegung.“[2]) Weil Paulus der Überzeugung ist, daß derselbe ungeheuchelte Glaube, wie ihn seine Großmutter Lois und seine Mutter Eunike hatten, auch bei Timotheus vorhanden sei (nach v. 5), (*δι' ἣν αἰτίαν*) erinnert er ihn daran — und in dieser Erinnerung liegt ein leiser Tadel[3]) —, das göttliche Charisma, das er besitzt, wieder anzufachen. Dies *χάρισμα θεοῦ* ist wie 1 Ti 4, 14 die ihm von Gott verliehene Lehrgabe, die Befähigung zur Verkündigung

in begleitender Handlung seitens des wahrscheinlich mitbetenden Presbyteriums die Hände aufgelegt wurden“), ist eine sprachliche Unmöglichkeit. Daß die Handauflegung auch hier nicht ohne Gebet geschah, ist bei der, wie wir sahen, häufigen Verknüpfung von Gebet und Handauflegung sehr wahrscheinlich; nur darf man derartiges nicht aus dem Text von 1 Ti 4, 14 herauslesen wollen.

[1]) Vgl. Meyer-Huther[4], Hofmann, Meyer-Weiß[7] z. St., auch H. Holtzmann a. a. O. S. 227 u. ö. An zwei verschiedene *χειροθεσίαι* dachte Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung S. 161 Anm. 25. — Weitere Stellen der Timotheusbriefe, die sich auf die Ordination des Timotheus beziehen, gibt es nicht; 1 Ti 6, 12 und 2 Ti 2, 2 sind sehr mit Unrecht dafür in Anspruch genommen worden, z. B. von H. Ewald, Sieben Sendschreiben des neuen Bundes (1870) S. 274 und H. Holtzmann a. a. O. — Im Widerspruch mit der ganzen exegetischen Tradition will Chase, Confirmation in the Apostolic age p. 35 ff. 2 Ti 1, 6 auf die „Konfirmation“ des Timotheus beziehen. Der originelle Vorschlag trägt aber zu deutlich den Stempel der dogmatischen Konstruktion an der Stirn, um einer besonderen historisch-exegetischen Widerlegung zu bedürfen.

[2]) *δι' ἣν αἰτίαν ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.* — A bietet für *τοῦ θεοῦ τοῦ Χριστοῦ.* Das einwandfrei bezeugte *μου* am Schluß des Verses dadurch zu beseitigen, daß man es auf Dittographie des *ν* von *χειρῶν* (= *μ*) und des *ου* am Anfang von v. 7 zurückführt (H. Bois, Zur Exegese der Pastoralbriefe, JprTh 1888, 157), ist ein Gewaltakt, der nicht zugegeben werden kann, um so weniger, als er eine inhaltliche Schwierigkeit wegräumt.

[3]) „Wer erinnert wird, etwas zu tun, sollte, wie ihm damit zu verstehen gegeben wird, von rechtswegen dessen selbst eingedenk sein“ (Hofmann z. St.).

des Evangeliums.[1]) Timotheus hätte diese Geistesgabe gebrauchen und wachhalten sollen als einen munter flackernden Feuerbrand. Aber unter den ihm begegnenden Schwierigkeiten ist ihm der Mut entfallen, er fühlt sich seiner Aufgabe nicht gewachsen (vgl. *πνεῦμα δειλίας* v. 7). Seine freudige Predigt des Evangeliums hat aufgehört, und so ist sein Charisma, weil er es nicht übte, wie ein in sich zusammengesunkenes Feuer geworden, nahe am Verlöschen. In die unter der Asche glimmende Glut soll er nun aber wieder neues Leben bringen (*ἀναζωπυρεῖν*), seine Gabe wieder aufleben lassen in eifrigem Gebrauch. Dieser Ermahnung gibt Paulus durch eine Wendung ins Persönliche noch besonderen Nachdruck: *τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ . . . ἐστὶν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.* Aus 1 Ti 4, 14 wissen wir: Timotheus ist seiner für die Predigt des Evangeliums geheiligten Lehrgabe gewiß geworden durch das bei seiner Bestellung zum *εὐαγγελιστής* ergangene Prophetenwort und unter der dabei vollzogenen Handauflegung. In kurzem Ausdruck[2]) erinnert ihn nun hier der Apostel daran: du hast dein Charisma — als subjektiv erkanntes Gut — kraft[3]) der sinnenfälligen Handlung meiner Hand-

---

[1]) Vgl. Wiesinger, Hofmann und Meyer-Weiß[7] z. St. (vgl. S. 36 ff.), auch Kühl, Gemeindeordnung S. 42 ff. Auch an die sittlichen Qualitäten für den Missionarsberuf läßt sich hier denken, wie v. 7 sie nennt: *πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ*, vgl. E. C. Achelis S. 69 und Wohlenberg z. St., nicht aber an Amtsgnade u. dgl. (gegen Katholiken wie Mack und Belser z. St. einerseits, protestantische Kritiker wie Bahnsen, Die sog. Pastoralbriefe I (1876), 16 f.; H. Holtzmann a. a. O. S. 229 ff., 385; Herm. von Soden[2] z. St., Köhler z. St. (a. a. O. S. 419) andererseits, vgl. oben S. 46 A. 2. Wohl zu allgemein Chrysostomus z. St. (opp. ed. Montfaucon XI, 661): *τὸ χάρισμα ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου· τουτέστι, τὴν χάριν τοῦ πνεύματος, ἣν ἔλαβες εἰς προστασίαν τῆς ἐκκλησίας, εἰς σημεῖα, εἰς τὴν λατρείαν ἅπασαν.*

[2]) Koelling sagt richtig (z. 1 Ti 4, 14): *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου* ist nur eine „brachylogische Contraction" des dort ausführlich beschriebenen Vorganges.

[3]) *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου* heißt es hier, gegenüber dem *μετά* 1 Ti 4, 14. Indes darf man auf diesen Wechsel der Präpositionen nicht zuviel Gewicht legen und jedenfalls die Handauflegung in ihrer Bedeutung für die Mitteilung des Charisma hier und dort nicht verschieden gewertet finden. Abgesehen von der prägnanten Kürze des Ausdrucks ist

auflegung. Die hier erwähnte Handauflegung des Paulus und die an der früheren Stelle berichtete Handauflegung des Presbyterkollegiums lassen sich ohne Schwierigkeit miteinander vereinen. Paulus wird mit den Ältesten von Lystra gemeinsam dem Timotheus die Hände aufgelegt haben.[1] Je nach dem Zusammenhang ist dies oder jenes Moment der Handlung hervorgehoben.[2] Dort kam es Paulus darauf an, den verzagten Timotheus an die letzte Quelle seiner eigenen Gewißheit um sein Charisma zu führen, das Gotteswort aus Prophetenmund bei seiner Bestellung zum Missionsgehilfen; daneben gedenkt er der Handauflegung des ganzen Presbyteriums, die doch auch ein starker Hebel für seine Berufsfreudigkeit sein muß. Hier, in dem mit so großer persönlicher Wärme und Herzlichkeit geschriebenen zweiten Timotheusbrief, erinnert der Apostel, gewissermaßen unter vier Augen, seinen jungen Gefährten daran, wie er selbst durch seine Handauflegung an seiner Ordination innigen Anteil genommen hat; ein besonderes geistliches Band verknüpft sie seitdem und dient der Stärkung der Einheit zwischen ihm und seinem *ἀγαπητὸν τέκνον* (1, 2), es verpflichtet Timotheus aber zu fleißigem Üben der ihm verliehenen Gotteskräfte und zu unerschrockenem Wirken, nach dem Beispiel des Apostels. — Das Bild von der Handauflegung bei der Ordination des Timotheus, das sich uns aus 1 Ti 4, 14 ergeben hat, wird also durch 2 Ti 1, 6 nicht wesentlich verändert: wir erfahren nur, daß mit den Ältesten von Lystra auch Paulus sie vollzogen hat. Näheren Aufschluß über den Hergang (Gebet?) gewinnen wir auch hier nicht.

Es bleibt uns noch eine Stelle des ersten Timotheusbriefes zu erörtern, wo von Handauflegung die Rede ist, bei der aber über Art und Sinn dieser Handauflegung die Meinungen stark

---

zu berücksichtigen, daß Paulus an unserer Stelle denselben Vorgang wie 1 Ti 4, 14 unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet, unter dem Gesichtspunkt seiner persönlichen Mitwirkung bei der Ordination des Timotheus. Aber ein objektiver Wertunterschied besteht zwischen der Handauflegung des Apostels hier und der Handauflegung der Presbyter dort nicht.

[1] So seit de Wette die meisten.

[2] Vgl. Zahn, Einleitung I³, 470 und Wohlenberg z. St.

auseinandergehen: 1 Ti 5, 22. Da richtet Paulus an Timotheus die Mahnung: „Lege niemand vorschnell die Hände auf und mach dich nicht fremder Sünden teilhaftig!“ [1]) Welche Art von Handauflegung ist hier gemeint? Mit absoluter Sicherheit läßt sich die Frage nicht beantworten, weil die Mahnung zu allgemein gehalten und der Zusammenhang mit dem, was vorhergeht und folgt, zu lose ist, um daraus zwingende Schlüsse über den Sinn unserer Stelle zu tun. Jedenfalls nicht in Betracht kommt die heilende Handauflegung.[2]) Eher ließe sich an die Handauflegung bei der Taufe, bei dem Eintritt ins Christentum denken.[3]) Aber dagegen spricht nicht nur, daß es kaum die Aufgabe des Timotheus war, selbst öfter an Neophyten die Aufnahmehandlungen zu vollziehen,[4]) sondern auch, daß der Ausdruck *χεῖρας μηδενὶ ἐπιτίθει* so, wie er dasteht — ohne nähere Bestimmung und ohne sachlichen Anhalt im vorhergehenden —, in diesem Sinn dem Timotheus schwerlich verständlich war. Ernstere Erwägung aber verdient die — besonders von E. C. Achelis eingehend begründete — Anschauung, daß die Handauflegung hier Bezug habe auf die Wiederaufnahme exkommunizierter Gemeindemitglieder, analog dem etwa von 200 an weitverbreiteten kirchlichen Brauch.[5]) Ausstoßung aus der christlichen Gemeinde, Ex-

---

[1]) *χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει, μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις.*

[2]) An die Heinrichs z. St. dachte (Nov. Test. Graece. editionis Koppianae vol. VII (1798) p. 85).

[3]) So gelegentlich Tertullian (de baptismo 18, vgl. die Bemerkung bei Lupton, Q. Septimi Florentis Tertulliani de baptismo (Cambridge 1908) p. 50), dann Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte I (1875), 226 f. A., Knoke z. St. und neuerdings wieder Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister (1899) S. 216: „wegen des Zusatzes „nimm auch nicht teil an fremder Sünde“ . . .; denn dieser paßt am besten auf die von Sünden reinigende Taufe. Der Zusammenhang ist zwar etwas undeutlich und legt es näher, an Christen zu denken; aber . . . leicht konnten Katechumenen auch schon halb und halb als Gemeindeglieder gelten“.

[4]) Vgl. Wohlenberg z. St.

[5]) Vgl. E. C. Achelis S. 71 ff. Ähnliche Gedanken bei Baur, Die sog. Pastoralbriefe (1835) S. 131 f., de Wette und Wiesinger z. St., H. Holtzmann a. a. O. S. 356, vgl. 248 f., dem Rolffs, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist (TU XI, 3. 1893) S. 42 sich anschließt;

kommunikation ist dem Urchristentum nichts Fremdes (vgl. Mt 16, 19; 18, 17f.; Jo 20, 23; 2 Th 3, 6. 14; 1 Ko 5, 2 ff. 13; 1 Ti 1, 20; Tit 3, 10). Auch von der Wiederaufnahme von bußfertigen Exkommunizierten hören wir (2 Ko 2, 6 ff. vgl. 2 Th 3, 14 f.). Eine Handauflegung bei diesem Akt der Wiederaufnahme oder Rekonziliation ist zwar nirgends bezeugt, aber die spätere kirchliche Praxis könnte doch auf einen ähnlichen apostolischen Brauch zurückgehen. Und dieser Annahme scheint auch der Umstand günstig, daß bei Beziehung der Handauflegung in v. 22 auf die Wiederaufnahme ausgeschlossener Gemeindeglieder sich ein enger Zusammenhang zwischen v. 22 und v. 24—25 ergibt, indem v. 24 v. 22 begründet. „Einiger Menschen Sünden sind vor aller Augen offenbar und gehen (ihnen) zum Gericht (der Exkommunikation) voran; anderen aber folgen die Sünden nach", nämlich, nachdem sie exkommuniziert sind. Die letzteren sollen nicht ohne genaue Prüfung wieder in die Gemeinde aufgenommen werden, das soll v. 22 sagen.[1]) Dieser Er-

---

auch bei verschiedenen älteren und jüngeren Anglikanern wie J. Taylor [Works (ed. 1824) IX, 197]; Hammond z. St. (vgl. Novum Testamentum ... cum paraphrasi et adnotationibus H. Hammondi . . . auxit J. Clericus. II² (1714) p. 404 sq.); Ellicott (nach Swete DB III, 84 f.); Hort, The Christian ecclesia (1897) p. 214 f.; Warren, The liturgy and ritual of the ante-Nicene Church (1897) p. 24 f., doch s. p. 41; Chase, Confirmation in the Apostolic age p. 65. Schon Tertullian hat einmal [de pudicitia 18 (CSEL 20, 260)] die Stelle auf die Rekonziliation bezogen, doch vgl. oben S. 54 A. 3. Bemerkenswert ist auch die Anspielung auf 1 Ti 5, 22 in dem Urteil, das Bischof Aurelius von Utica auf der Synode von Karthago (September 256) abgab: cum dicat apostolus non communicandum peccatis alienis, quid aliud quam peccatis alienis communicat, qui haereticis sine ecclesiae baptismo communicat? (Sententiae LXXXVII episcoporum 41 ed. Hans v. Soden, NGGW 1909, 266). A. schwebt offenbar die Handauflegung vor, unter der nach römischer Praxis zur katholischen Kirche übertretende Häretiker aufgenommen wurden.

[1]) „Sind Gemeindeglieder wegen bestimmter Sünden exkommuniziert, so hat man zu warten, wie sie sich halten werden, ob die Vergehen, wegen welcher sie ausgeschlossen sind, gleichsam die ganze materia peccans repräsentieren, oder ob jene Vergehen nur der Anfang einer Sündenoffenbarung sind, die nach der Exkommunikation völlig hervorbricht. Werden sie vorschnell wieder aufgenommen, also, ehe es deutlich wird, wie es mit ihnen steht, so ist der Verdacht heuchlerischer Buße begründet, und die

klärung von 1 Ti 5, 22 stehen aber doch erhebliche Schwierigkeiten im Wege. Schon das ist bedenklich, daß hier ein Brauch aus der Bußpraxis einer wesentlich späteren Zeit für das apostolische Zeitalter vorausgesetzt wird, und zwar in allgemeiner Übung, trotzdem sich sonst davon keine Spuren finden. Und dann erweist sich die grundlegende exegetische Kombination als unmöglich: v. 22 mit v. 24 über v. 23 hinweg zu verbinden,[1]) geht nicht an. Von allen Erklärungen[2]) bleibt doch die die wahrscheinlichste, die unsere Stelle auf Akte der Ordination[3]) bezieht, auf die

Gefahr ist vorhanden, daß der Gemeinde unwürdige Glieder zugeführt werden" (E. C. Achelis S. 72 f.).

1) Nach E. C. Achelis S. 72 wäre v. 22^c die kurze Vorschrift σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει eine positive Ergänzung des μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις, während v. 23 μηκέτι ὑδροπότει κτλ. „eine dem ängstlichen und zur Askese neigenden Timotheus nötige Beschränkung der letzten Ermahnung hinzufügt". Aber durch diesen schiefen Gedanken ist der angeblich v. 22 und v. 24 verknüpfende Faden völlig zerschnitten, vgl. schon Hofmann z. St.

2) Unmöglich ist die ganz allgemeine Fassung der Mahnung, Timotheus solle sich, bei welchem Anlaß es auch sein möge, vor übereilter Handauflegung hüten (so Huther), ebenso die Erklärung von Beck z. St.: Handauflegung = „amtliche Anerkennung oder öffentliche Autorisierung einer Person", d. h. überhaupt „die einsegnende Weihe, teils zum Christenberuf im allgemeinen, wie die Aufnahme in die Gemeinde durch die Taufe, teils zum besonderen Dienstberuf".

3) So nach altkirchlichen Exegeten wie Ephraem z. St. (l. c. p. 253): Manus cito, sine probatione, nemini imposueris, neque communicaveris peccatis eorum, quos tu creas; Chrysostomus (opp. ed. Montfaucon XI, 642); Theodor Mopsv. z. St. (ed. Swete II, 171 f.); vgl. Leo I ep. 12 (ad episcopos Africanos), 2 (MSL 54, 647 vgl. 658) u. Gregor I ep. 9, 218 (Gregorii I papae registrum epistolarum ed. Ewald-Hartmann II, 208) die Mehrzahl der Neueren, z. B. Melanchthon, Enarratio epistolae prioris ad Timotheum etc. (Vitebergae 1561) p. 75; Calvin z. St. (ed. Tholuck II, 281); Balduin z. St. (Comm. in omnes epist. b. apost. Pauli II (Francofurti 1655), 1368); Grotius z. St. (Annotat. II (Paris 1646), 725); Spanheim p. 246; Bengel z. St.; Schleiermacher a. a. O. S. 220 f.; Heydenreich, Flatt, Mack, Leo, Matthies z. St.; Otto a. a. O. S. 67 u. ö.; Bauer S. 364 f.; Hoelemann S. 332; H. Ewald, Hofmann, Koelling, Kübel, Herm. v. Soden[2], Riggenbach z. St.; Swete DB III, 85; Meyer-Weiß[7] z. St.; Stellhorn, Pastoralbriefe Pauli I (1899), 128; Cremer, PRE[3] 7, 389; Zahn, Einleitung I[3], 424; Knopf, Nachapostol. Zeitalter S. 197. 204; Wohlenberg, Belser z. St.; Kühl, Erläuterung der paulinischen Briefe II, 205 f.; Schlatter, Theologie des Neuen Testa-

Bestellung für kirchliche Dienste, sowohl innerhalb der Gemeinde — für das Presbyteramt und das Diakonenamt — als auch auf dem Gebiet der Mission — für die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden.[1]) Sie paßt am besten zu der Stellung des Timotheus als Vertreter des Paulus[2]) und wird auch dem Zusammenhang noch am ehesten gerecht. Bei der Allgemeinheit der Forderung: „Lege niemand voreilig die Hände auf!" tut man nicht gut, sie auf die Einsetzung in irgend ein bestimmtes Amt zu beschränken:[3]) sie hat allgemeine Gültigkeit. Das hindert jedoch nicht, dem Zusammenhang entsprechend, in erster Linie an die Ordination von Presbytern zu denken.[4]) Denn es ist von 5, 17 an von dem Amt der Presbyter, der Gemeindeältesten die Rede. v. 19 und 20 handeln von Anklagen, die gegen Presbyter erhoben werden, und Verfehlungen, die Presbyter sich zu schulden kommen lassen, und v. 21 beschwört der Apostel im Blick auf solche Disziplinarfälle den Timotheus feierlich, sine ira et studio Kirchenzucht zu üben, sich weder durch Vorurteil noch durch Sympathie den klaren Blick trüben zu lassen für die Entscheidung bei berechtigten oder unberechtigten Anklagen gegen Gemeindeälteste. Ebenso soll er aber auch — das meint v. 22 —, wenn er Presbyter neu einzusetzen hat, sich nicht durch Zuneigung oder Abneigung bestimmen lassen und sorgfältig jeden Schein von Parteilichkeit vermeiden, ja nicht etwa einem ihm sympathischen Mann eilfertig ein Amt übertragen, ohne zuvor seinen Charakter gründlich geprüft und von seinem tadellosen Ruf in der Gemeinde sich überzeugt zu haben. Es könnte sonst leicht geschehen (v. 22), daß er einem Unwürdigen die Handauflegung erteilte und dadurch mit diesem schuldig würde, sich „fremder Sünden teilhaftig" machte, indem er in Über-

ments II (1910), 397; Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts (1910) S. 20.

[1]) Vgl. Wohlenberg z. St.

[2]) Vgl. hierüber Zahn, Einleitung I³, 422 ff. bes. 424 f. und Wohlenberg S. 9 ff.

[3]) Besonders nicht auf die Bestellung zum berufsmäßigen Missionar, wie Hofmann z. St. wollte.

[4]) So mit der exegetischen Tradition zuletzt Wohlenberg und Belser z. St.

eilung und Vertrauensseligkeit für jemand sich verbürgte, der sein Vertrauen nicht verdiente.[1])

Trifft unsere Auffassung von 1 Ti 5, 22 zu, so beweist diese Stelle, daß um die Mitte der sechziger Jahre schon zur festen Sitte geworden war, was dreißig Jahre zuvor (nach AG 6, 6) bei der Bestellung der ersten Gemeindebeamten geschah. Wie den Siebenmännern in Jerusalem unter Handauflegung ihr Amt übertragen war, wie Paulus und Barnabas unter Handauflegung für den Missionsdienst abgeordnet waren, wie Timotheus unter Handauflegung in seinen Beruf als Missionsgehilfe des Paulus eingeführt war, so wurden an der Wende der ersten und zweiten Generation allgemein[2]) die christlichen Amtsträger — die

[1]) Vgl. außer Koelling, Herm. v. Soden[2], Meyer-Weiß[7], Wohlenberg z. St., zwischen denen im einzelnen noch Differenzen bestehen, die vorzügliche Paraphrase des v. bei Kühl a. a. O. II, 205 f.: „Neigung oder Abneigung soll auch bei der Auswahl der Männer nicht ausschlaggebend für dich sein, die du durch Handauflegung zu Presbytern einsetzen willst. Vermeide es überhaupt, einem Manne, dem du aus irgendwelchen Gründen gewogen bist, flugs durch Handauflegung die Ordination zu erteilen, ohne dich vorher durch längere eigene Beobachtung und durch sorgfältige Erkundigung nach seinem Leumund in der Gemeinde von seiner sittlichen Festigkeit und Unbescholtenheit überzeugt zu haben. Sonst könnte es kommen, daß du dich im Urteil Gottes und der Gemeinde fremder Sünde teilhaftig machst, eben der Sünde derer, die du durch Zulassung zur Ordination als sittlich unanstößige Männer ausgiebst, was sie doch in Wahrheit nicht sind. Du würdest in diesem Falle zu ihnen und zu ihren Sünden eine gleiche Stellung einnehmen wie der Hehler zum Dieb, die beide gleich verwerflich sind." Damit erledigen sich auch die Einwürfe von E. C. Achelis S. 71 f. gegen die vorgetragene Ansicht, vgl. noch Wohlenberg z. St. Zu dem Gedanken von v. 22 vgl. noch Erasmus (Paraphrasis in universas epistolas apostolorum etc. (Basel 1523) p. 300): ne cui temere manus imposueris. multum diuque probandus et explorandus est, cui deleges autoritatem episcopi, qui si mandatum honorem indigne gesserit, tibi imputabitur, quicquid ille peccarit.

[2]) 1 Ti 5, 22 bezeugt natürlich zunächst nur die Praxis auf dem Missionsgebiet des Paulus. Aber da diese ganz im Einklang steht mit dem einzigen Beispiel einer Ordination aus der Urgemeinde, das wir besitzen, so dürfen wir die Übertragung von Ämtern unter Handauflegung als einen in der ganzen Kirche der mittleren Apostelzeit, auf judenchristlichem wie auf heidenchristlichem Boden, in gleicher Weise heimischen Brauch betrachten. Vgl. noch Caspari, Art. „Geistliche", PRE[3] 6, 472. Wesentlich dürftiger sieht bei E. C. Achelis S. 73 das „Resultat" der Unter-

obersten Gemeindebeamten, die Presbyter, in erster Linie — unter Handauflegung ordiniert. Und welche Rolle dabei die Zeremonie der Handauflegung spielte, läßt sich daraus entnehmen, daß der einfache Ausdruck χεῖρας ἐπιτιθέναι schon anfängt, der Name für die ganze Handlung zu werden: signum pro re ipsa capitur.[1]) Aber selbst wenn wir auf das Zeugnis von 1 Ti 5, 22 in diesem Zusammenhang verzichten müßten, so stände das hohe Alter des Brauchs doch fest: die ersten kräftigen Spuren einer ordinatorischen Handauflegung finden sich schon auf den ersten Blättern der Geschichte der christlichen Kirche.

Zusammenfassung: Nach Ausweis der Quellen hat im apostolischen Zeitalter, mehr oder weniger fest eingebürgert, der Brauch der Handauflegung[2]) bestanden im Heilverfahren, bei der Aufnahme in die christliche Gemeinde (im Zusammenhang mit der Taufe) und bei Akten der Ordination.

---

suchung über „die Ordination innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums“ aus.

[1]) Calvin z. St. (ed. Tholuck l. c.). Vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament I³, 471: „Handauflegung hier wie ein abkürzender Kunstausdruck gebraucht“.

[2]) Was den Sprachgebrauch anlangt, so bieten die Quellen als verbalen Ausdruck stets (τὰς) χεῖρας ἐπιτιθέναι (einzige Ausnahme Apk 1, 17!), und zwar überwiegend mit dem Dativ der Person, ἐπί c. acc. nur AG 8, 17 und Mc 16, 18. Daneben den substantivischen Ausdruck ἐπίθεσις (τῶν) χειρῶν AG 8, 18; Hbr 6, 2; 1 Ti 4, 14; 2 Ti 1, 6. Eigentümlich ist, daß immer von Auflegung der Hände gesprochen wird. Sollten wirklich jedesmal beide Hände gebraucht sein? Steht nicht doch wohl hinter Apk 1, 17: ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ der reguläre urkirchliche Gebrauch der Rechten allein? Vgl. oben S. 8f. A. 1.

II. Teil.

Die Handauflegung in der alten Kirche.[1]

Was ist aus der urchristlichen Handauflegung, wie wir sie durch das Neue Testament bezeugt gefunden haben, in der alten Kirche geworden? Das ist die Frage, die wir uns jetzt vorzulegen haben, wenn anders wir die Tragweite dieser urchristlichen Einrichtung in ihrem vollen Umfang erkennen und religionsgeschichtlich würdigen wollen. Ist der Brauch ein Sondergut der Anfangszeit geblieben, eine Eigentümlichkeit der Urkirche ohne Fortsetzung und Fortbildung in der Folgezeit? Oder läßt sich nachweisen, daß die Handauflegung in ihren ursprünglichen Zusammenhängen und Beziehungen von der Christenheit der ersten Jahrhunderte beibehalten und gepflegt ist, ev. auch modifiziert oder weiter ausgestaltet, so daß man ein Recht hat, die neutestamentliche Handauflegung als Ausgangspunkt einer ge-

[1]) Vgl. für diesen ganzen Abschnitt J. Bingham, Origines sive Antiquitates ecclesiasticae. Ex lingua Anglicana in Latinam vertit J. H. Grischovius. 10 Vol. Halle 1724—29. Goar, Euchologion sive rituale Graecorum. ed. II. Venedig 1730. E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus ed. II. 4 Vol. Antwerpen 1736—38. J. A. Assemani, Codex liturgicus ecclesiae universae. 13 Vol. Rom 1749—56. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus. 4 Vol. Leipzig 1847—53. Denzinger, Ritus orientalium. 2 Vol. Würzburg 1863—64. F. Cabrol-H. Leclercq, Monumenta ecclesiae liturgica. I. Paris 1900—02. — Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Bd. VII. Leipzig 1825. Rheinwald, Die kirchliche Archäologie. Berlin 1830. Warren, The liturgy and ritual of the ante-Nicene church. London 1897. Duchesne, Origines du culte chrétien. 4. éd. Paris 1908.

schichtlichen Entwicklung zu betrachten auf dem Gebiete der Sitte und des Kultus der alten Kirche?

Der gelehrte reformierte Franzose Jean d'Aillé (Dallaeus, † 1670) hat in bezug auf die Handauflegung bei der Taufe die These verfochten,[1]) dieser Brauch stamme erst aus der Zeit Tertullians; zwischen ihm und der neutestamentlichen Handauflegung bestehe gar kein Zusammenhang; die Handauflegung hier und dort seien zwei absolut verschiedene Dinge, die nichts weiter miteinander gemein hätten als den Namen. Aber diese These, die einen, wenigstens teilweise, richtigen Gedanken auf eine falsche wissenschaftliche Formel bringt, wird durch den historischen Tatbestand so gründlich widerlegt, daß m. W. nie jemand sie wieder aufgenommen hat. Und wenn neuerdings Hatch das Alter und die allgemeine Verbreitung der Handauflegung bei der Ordination in der alten Kirche angezweifelt hat,[2]) so hat er es doch nicht gewagt, den Zusammenhang des späteren Brauchs mit den betr. neutestamentlichen Stellen zu bestreiten. Es kann in der Tat kein ernstlicher Zweifel darüber aufkommen, daß die weitverbreitete altkirchliche Sitte der Handauflegung anknüpft an den urchristlichen Brauch, daß hier eine geradlinige Entwicklung stattgefunden hat von der Anfangsepoche her, daß hier — nach einem Gesetz der Ritengeschichte — die Praxis der Anfangszeit zur Tradition geworden ist.[3]) Allerdings besitzen wir nur wenige sichere

[1]) Zunächst gegen Bellarmin in der disputatio de duobus Latinorum ex unctione sacramentis, confirmatione et extrema unctione (Genevae 1699) l. I c. 9—11 (p. 61—96), dann gegen den Anglikaner H. Hammond (vgl. dessen Streitschrift de confirmatione sive benedictione post baptismum solenni per impositionem manuum episcopi celebrata. Oxoniae 1661) in dem opus posthumum: de cultibus religiosis Latinorum libri novem (Genevae 1671) l. II c. 11—13 (p. 144—171, vgl. bes. p. 145 sq.). p. 153: Ego breviter respondeo manus impositionem Apostolicam plane aliam fuisse quam Ecclesiasticam illam, quae circa Tertulliani tempora neophytis adhibita primum cernitur, quaeque deinceps magno passim in usu apud Christianos fuit. p. 154: Apostolica manus impositio ad illius gratiae spiritum pertinet, quam vulgo scholae gratis datam [sic!], Ecclesiastica vero ad ejus gratiae spiritum refertur, quae gratia dicitur gratum faciens.

[2]) Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum (1883) S. 133 ff., vgl. Art. „Ordination", DCA II, 1501 ff.

[3]) Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien[4] (1908) p. 338 ff. 384. —

Zeugnisse für unseren Ritus aus dem 2. Jahrhundert. Lückenlos läßt sich an der Hand der Quellen die faktische Übung der Handauflegung vom Ausgang des apostolischen bis ins altkatholische Zeitalter hinein nicht aufzeigen. Aber da sich dieser Tatbestand zum guten Teil aus der Spärlichkeit und dem besonderen — apologetischen — Charakter der christlichen Literatur dieser Zeit erklärt,[1]) so haben die wenigen vorhandenen Angaben ein um so größeres Gewicht. Und sie werden in mancher Hinsicht ergänzt durch wertvolles altes Material, das die kirchenrechtlichen Schriften der nächsten Jahrhunderte[2]) aufgenommen und erhalten haben. So liefert eine Übersicht über die Verwendung der Handauflegung in der alten Kirche,[3]) wie wir sie im folgenden zu geben versuchen, zugleich den Einzelbeweis dafür, wie im Leben der alten Kirche die neutestamentliche Handauflegung sich fortgesetzt, fortgebildet und als feste liturgische Institution konsolidiert hat.

I. Kapitel.

Handauflegung im Heilverfahren.

Was der unechte Schluß des Markusevangeliums in der Form einer Verheißung Jesu von der Wunderkraft sagt, die

---

Natürlich gilt dies Urteil einstweilen nur von der Entwicklung in den großen Grundzügen, unbeschadet einzelner neuer, fremder Faktoren, die etwa die Entwicklung im einzelnen mitbestimmt haben.

[1]) Auch mit den Anfängen der „Arkandisziplin" ist zu rechnen!

[2]) Die syrische Didascalia zitiere ich nach der Übersetzung von Flemming in der Arbeit von Fl. und H. Achelis TU. N. F. X, 2. 1904 unter Vergleichung des syrischen Textes bei Lagarde, Didascalia Apostolorum syriace (1854) und M. D. Gibson, The Didascalia Apostolorum in Syriac (1903), die Constitutiones Apostolicae nach Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum (1905) I, die Canones Hippolyti nach H. Achelis [TU VI, 4. 1891; vgl. auch Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Partriarchats Alexandrien (1900) S. 200 ff.], die „Ägyptische Kirchenordnung" (Constitutiones ecclesiae Aegyptiacae) nach Funk l. c. II, 97 sqq. (vgl. Horner, The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici. 1904), das Testamentum domini nostri Jesu Christi nach der Ausgabe von Rahmani (1899).

[3]) Wenn wir uns dabei im wesentlichen auf die ersten drei Jahrhunderte der Kirche oder die vornicänische Zeit beschränken, so geschieht

die Gläubigen haben sollen (Mc 16, 17 f.), das bezeugt Irenaeus aus seiner Erfahrung als gegenwärtige Wirklichkeit (adv. haer. II, 32, 3 ff.). Jesus hat während seines Erdenlebens ganz einzigartige Wunder vollbracht. Διὸ καὶ ἐν τῷ ἐκείνου ὀνόματι οἱ ἀληθῶς αὐτοῦ μαθηταί, παρ' αὐτοῦ λαβόντες τὴν χάριν, ἐπιτελοῦσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, καθὼς εἷς ἕκαστος αὐτῶν τὴν δωρεὰν εἴληφε παρ' αὐτοῦ. Die einen treiben Dämonen aus, die anderen haben die Gabe der Prophetie. Ἄλλοι δὲ τοὺς κάμνοντας διὰ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως ἰῶνται καὶ ὑγιεῖς ἀποκαθιστᾶσιν κτλ.[1]) Also: die Gabe der Heilung durch Handauflegung ist noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in der Kirche wirksam vorhanden. Und man hat von ihrer Bedeutung als Heilfaktor noch lange eine lebendige Vorstellung.[2]) Das geht z. B. hervor aus der eigentümlichen Veränderung des Textes von Ja 5, 14 bei Origenes, Hom. in Leviticum II, 4:[3]) si quis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesiae, et imponant ei manus (für προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν)[4]) unguentes eum oleo in nomine domini. Davon zeugen auch die zahlreichen Stellen in den apokryphen Apostelgeschichten und anderen Legendenbüchern über die Anfänge des Christentums,[5]) wo die Handauflegung das nahezu

---

das zunächst mit Rücksicht auf den Rahmen unserer Untersuchung. Indes sprechen auch innere Gründe für eine solche Abgrenzung.

[1]) II, 32, 4 (ed. Stieren I, 408) = Eusebius KG V, 7, 4 (opp. B. A. II, 1, 440 ff.).

[2]) Vgl. auch Clemens Al., Quis dives salvetur 34, 3 (opp. B. A. III, 182): νόσος ἀκμάζουσα δαμάζεται, χειρῶν ἐπιβολαῖς διωκομένη. Auch an die altchristlichen Darstellungen von Heilungswundern Jesu, auf denen die Geste der Handauflegung nicht selten vorkommt, ließe sich erinnern. Vgl. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms (1903) Taf. 68, 3; 105, 2; 129; 246, dazu die Erläuterungen S. 222—224; V. Schultze, Die Katakomben (1882) Fig. 42, s. S. 177; Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur (1896) S. 70 u. ö.; Lowrie, Christian art and archaeology (1901) p. 213 usw.

[3]) opp. ed. Lommatzsch IX, 193.

[4]) Daß hier schon, wie später in der griechischen Kirche, „Handauflegung" der Terminus für ein von Handauflegung begleitetes liturgisches Gebet sein sollte, halte ich für ausgeschlossen.

[5]) In der aprokryphen Evangelienliteratur finde ich Handauflegung nirgends, körperliche Berührung überhaupt nur in den Παιδικά des

selbstverständliche Mittel ist für die Heilungswunder der Helden. Hat Petrus nach den Petrusakten einer blinden Witwe durch Handauflegung die Sehkraft wiedergegeben,[1]) so läßt ihn der Klemensroman überall auf seinen Reisen durch Handauflegung und Gebet große Massenheilungen vollbringen.[2]) Ähnliches berichtet die Abgarsage von dem Apostel Thaddäus (Addai). Er heilt in Edessa den König Abgar „ohne Arzeneien und Kräuter" durch bloße Handauflegung von seinem schweren, langwierigen Leiden, dann auch noch einen gewissen Abdos, der an Podagra litt, durch Gebet und Handauflegung[3]) usw. Noch weiter hat es nach den Thomasakten der Apostel Thomas gebracht, der in Indien ein ermordetes Mädchen durch seine Handauflegung

Thomas zur Vermittlung der Heilung angewandt. Vgl. 10, 2 [Tischendorf, Evangelia apocrypha² (1876) p. 150]: . . . τὸ παιδίον Ἰησοῦς . . . ἐκράτησεν τοῦ νεανίσκου τὸν πεπληγότα πόδαν, καὶ εὐθέως ἰάθη. Auch c. 17 (l. c. p. 155): . . . εὑρὼν τὸ παιδίον νεκρὸν . . . ἥψατο τοῦ στήθους αὐτοῦ καὶ εἶπεν· σοὶ λέγω, βρέφος, μὴ ἀποθάνῃς ἀλλὰ ζῆσον, καὶ ἔστω μετὰ τῆς μητρός σου. καὶ εὐθέως ἀναβλέψας ἐγέλασεν.

[1]) Actus Petri cum Simone 20 (Lipsius-Bonnet, Acta apostolorum apocrypha I, 66). Petrus befiehlt der Witwe: „Aperi oculos et vide et sola ambula". et continuo vidit et vidua (so zu lesen!) imponentem sibi Petrum manum.

[2]) Homil. Clement. 8, 24 (Clementina ed. Lagarde p. 93, 5 ff.): ὁ Πέτρος τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπιθεὶς μόνον καὶ εὐξάμενος ἰάσατο. 9, 23 (l. c. p. 100, 16 ff.): . . . τοῖς ὑπὸ παθῶν ὀχλουμένοις προσιέναι ἐκέλευσεν, καὶ οὕτως πολλοὶ πείρᾳ τῶν ἐχθὲς θεραπευθέντων συνεληλυθότες προσῄεσαν· ὁ δὲ τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπιθεὶς καὶ εὐξάμενος, ἐξαυτῆς ἰασάμενος, ἐντειλάμενος αὐτοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις ὀρθριαίτερον συνεδρεύειν . . . ὕπνωσεν. 10, 26 (l. c. p. 107, 35—108, 1): . . . ἐκέλευσεν τοὺς δαιμονῶντας καὶ νόσοις ἐγκατειλημμένους αὐτῷ προσφέρεσθαι, προσενεχθεῖσι δὲ τὰς χεῖρας ἐπιθεὶς καὶ προσευξάμενος ἀπέλυσεν αὐτοὺς ὑγιαίνοντας. 18, 23 (l. c. p. 177, 13 f.): . . . ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας εὐχόμενος καὶ ἰώμενος αὐτῶν τοὺς πάσχοντας . . . 19, 25 (l. c. p. 189, 3 ff.): . . . τὸν πολὺν ὄχλον χειροθετήσας πρὸς ἴασιν . . . Vgl. noch 15, 11 (l. c. p. 150, 15 ff.); 16, 21 (?) (ibid. p. 158, 31). Die angeführten Stellen stammen aber wohl alle aus jüngeren Stücken der Erzählung.

[3]) Bei Eusebius KG I, 13, 17 f. (opp. B. A. II, 92 ff.). 17 (l. c. p. 92): καὶ ὁ Θαδδαῖος „δια τοῦτο", φησί, „τίθημι τὴν χεῖρά μου ἐπὶ σὲ ἐν ὀνόματι αὐτοῦ". καὶ τοῦτο πράξαντος παραχρῆμα ἐθεραπεύθη τῆς νόσου καὶ τοῦ πάθους οὗ εἶχεν. 18 (p. 94): καὶ Ἄβδον τὸν τοῦ Ἄβδου, ποδάγραν ἔχοντα (sc. ἐθεράπευσεν)· ὃς καὶ αὐτὸς προσελθὼν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἔπεσεν, εὐχάς τε διὰ χειρὸς λαβὼν ἐθεραπεύθη.

und Gebet (und allerlei Manipulationen des Mörders, darunter auch Auflegung seiner Hand auf ihre Hand) wieder ins Leben zurückgerufen hat.[1]) So kann es nicht verwundern, wenn auch in den Märtyrergeschichten und -legenden und anderen Erstlingen der christlichen Heiligenbiographie (noch weit über das Jahr 300 hinaus) die heilkräftige Handauflegung eine Rolle spielt,[2]) galt ja doch schon die einfache Berührung (akt. und pass.!) allgemein als heilsam und wunderwirkend.[3])

Eine besondere Art der Handauflegung im Heilverfahren ist nun die Handauflegung beim Exorzismus.[4]) Hat Jesus Dämonische geheilt durch Austreibung des Dämons, der

---

[1]) Vgl. Acta Thomae 53. 54 (Lipsius-Bonnet, Acta apost. apocrypha II, 2, 169 f.).

[2]) Vgl. Passio Procopii 1 (Ruinart, Acta martyrum ed. Galura II (1802), 318): ibi (d. h. in Scythopolis) ecclesiae tria ministeria praebebat: . . . tertium adversus daemones manus impositione consummans. Passio Theodoti (v. Ancyra) 3 (ibid. p. 287); (von den wunderbaren Heilungen des Th. ist die Rede) quod autem in primis admireris, etiam manus imponens quantumcumque incurabili infirmitate detentis, liberabat morbo, suas eis preces pro medicina adhibens. Auch was Theodoret, KG IV, 18, 9 (B. A. p. 241) von dem Presbyter Protogenes in Edessa erzählt, gehört hierher: *ἑνὸς δὲ τῶν μειρακίων νόσῳ περιπεσόντος, ἀφίκετό τε εἰς τὴν οἰκίαν καὶ τῆς δεξιᾶς τοῦ νοσοῦντος ἁψάμενος προσευχῇ τὴν νόσον ἐξήλασε.*

[3]) Vgl. z. B. Martyrium Polycarpi 13, 2: *ὅτε δὲ ἡ πυρὰ ἡτοιμάσθη, ἀποθέμενος ἑαυτῷ πάντα τὰ ἱμάτια καὶ λύσας τὴν ζώνην, ἐπειρᾶτο καὶ ὑπολύειν ἑαυτὸν, μὴ πρότερον τοῦτο ποιῶν διὰ τὸ ἀεὶ ἕκαστον τῶν πιστῶν σπουδάζειν, ὅστις τάχιον τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ ἅψηται* (vgl. 17, 1). Acta Johannis 23 (Lipsius-Bonnet l. c. II, 1, 163): . . . *καὶ προσελθὼν* (sc. *ὁ Ἰωάννης*), *ἁψάμενος τοῦ προσώπου αὐτῆς ἔφη· Κλεοπάτρα* · · ·. ibid. 62 (l. c. p. 181): *μετὰ δὲ ταῦτα γινόμεθα εἰς τὴν Ἔφεσον· καὶ οἱ ἐκεῖ ἀδελφοὶ ἐγνωκότες διὰ χρόνου ἱκανοῦ τὸν Ἰωάννην ἀφικόμενον συνέτρεχον ἐν τοῖς Ἀνδρονίκου, ἔνθα καὶ κατήγετο, τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἁπτόμενοι, καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ εἰς τὰ ἴδια πρόσωπα τιθέντες ἐφίλουν αὐτὰς, ὡς ὅτι κἂν ἥψαντο τῶν ἐκείνου ἐνδυμάτων.* Sulpicius Severus, Vita S. Martini 16 (CSEL 1, 126): (Heilung eines schwerkranken Mädchens) . . . tunc paulatim singula contactu ejus coeperunt membra vivescere, donec firmatis gressibus populo teste surrexit. S. auch Passio Perpetuae 21 (ed. Robinson, Texts and Studies I, 2 (1891) p. 92).

[4]) Vgl. Kawerau, Art. „Exorzismus", PRE³ 5, 695 f.; Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (1909) S. 77 f.; auch Harnack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte (1892) S. 29 f. 68 ff.

in sie gefahren war, so sucht die alte Kirche die gleiche Kraft im Exorzismus an den ἐνεργούμενοι zu beweisen. Unter den Beschwörungszeremonien findet sich auch die Handauflegung. Vgl. die Spuren bei Tertullian,[1] Cyprian,[2] Origenes,[3] Ambrosius[4] u. a.[5]

Anhang: Mit dem Exorzismus ist auch diese Handauflegung im dritten Jahrhundert auf die Katechumenen angewandt und vielfach ein fester Bestandteil des Katechumenats[6] geworden. Darüber gleich hier das

---

[1]) Apol. 23 (ed. Oehler I, 215 f.): ita de contactu deque afflatu nostro . . . excedunt inviti (sc. daemones). Wie contactus zu verstehen ist, lehrt wohl Lc 18, 15, verglichen mit Mt 19, 13.

[2]) ad Demetrianum 15 (CSEL 3, 1, 361 sq.) schreibt Cyprian von der Macht der Christen über die Dämonen: o si audire eos (sc. die Dämonen) velis et videre, quando adjurantur a nobis, torquentur spiritalibus flagris et verborum tormentis de obsessis corporibus eiciuntur, quando eiulantes et gementes voce humana et potestate divina flagella et verbera sentientes venturum judicium confitentur. veni et cognosce vera esse quae dicimus . . . . videbis nos rogari ab eis, quos tu rogas, timeri ab eis, quos tu adoras: videbis sub manu nostra stare vinctos et tremere captivos quos tu suspicis et veneraris ut dominos. Vgl. Harnack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte S. 85.

[3]) In libr. Jesu Nave hom. 24, 1 (ed. Lommatzsch XI, 200 sq.): „et gravis effecta est super eos manus Effrem". quomodo autem gravis efficitur manus Effrem super Amorraeos? vel exorcistarum . . . manus impositione vehementius imposita gravari dicitur super immundos spiritus manus Effrem . . . Vgl. auch das Vorhergehende.

[4]) ep. 22, 21. 22 (MSL 16, 1068 sq.): audivimus hodie dicentes eos, quibus manus imponebatur . . . confitetur hoc diabolus . . . audivi multa componi, hoc nemo umquam fingere potuit, ut daemonem se esse simularet. quid illud, quod ita exagitari eos videmus, quibus manus imponitur? Vgl. auch ep. 22, 2 (l. c. p. 1063).

[5]) Z. B. Passio Procopii an der S. 65 A. 2 zitierten Stelle, Statuta eccl. antiqua 62 (MSL 65, 885): omni die exorcistae energumenis manus imponant u. a. m.

[6]) „Katechumenat" hier im weitesten Sinne verstanden, so daß das ganze Verfahren bei der Aufnahme ins Christentum und alle Akte der Taufvorbereitung (die sog. Skrutinien) eingeschlossen sind, vgl. Cohrs, Art. „Katechumenat", PRE³ 10, 173 ff. Da die Quellen auf die Frage, an welcher Stelle im Verlauf des Katechumenats der Exorzismus angewandt wurde, keine klare, jedenfalls keine eindeutige Antwort geben, begnügen wir uns damit, zu belegen, daß die Verknüpfung der Handauflegung mit dem Exorzismus über Katechumenen in weitem Umfang Brauch war.

Nötigste. Zum erstenmal sicher zu belegen ist die Anwendung der Handauflegung im Zusammenhang mit dem Exorzismus bei Taufkandidaten durch Sentent. episcop. 37.[1]) Die Äußerung bezieht sich zwar auf das Verfahren mit wiederzutaufenden Häretikern, läßt aber auch auf das in Afrika übliche Verfahren mit den Katechumenen (aus den Heiden) Rückschlüsse tun.[2]) Vielleicht hat schon Tertullian die Handauflegung als Exorzismusgeste im Taufritual gekannt.[3])

---

[1]) Die Erklärung des Vincentius von Thibari auf der Synode von Karthago Sept. 256 (NGGW 1909, 265): haereticos scimus illos esse peiores quam ethnicos. si conversi ad dominum venire voluerint, habent utique regulam veritatis, quam dominus praecepto divino mandavit apostolis dicens: „ite, in nomine meo manum imponite, daemonia expellite" (vgl. Mt 10, 8; Mc 16, 17 f.). et alio loco: „ite et docete gentes, tinguentes eas in nomine patris et filii et spiritus sancti". ergo primo per manus impositionem in exorcismo, secundo per baptismi regenerationem tunc possunt ad Christi pollicitationem pervenire. alias autem fieri non debere. Vgl. Sentent. 8. 31 u. 1 (l. c. p. 255. 263. 249). — Möglicherweise reicht aber der Brauch des Exorzismus mit Handauflegung vor der Taufe schon weit ins zweite Jahrhundert hinauf, vgl. Dölger a. a. O. S. 9 f. Bei Clem. Alex. [Excerpta ex Theodoto 84 (opp. B. A. III, 132)] werden unter den Mitteln, die man bei den Valentinianern anwendet, um den Täufling vor der Taufe dem Einfluß der bösen Geister zu entziehen, auch angeführt *εὐχαὶ χειρῶν*, was eine Abbreviatur sein kann [vgl. Eusebius KG I, 13, 18 (opp. B. A. II, 94): . . . *εὐχάς τε διὰ χειρὸς λαβών*, was sich fraglos auf die Handauflegung bezieht, dann auch vita Constantini IV, 61 (ibid. I, 143): *τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν* und KG VII, 2 (ibid. II, 638): *τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ*], also: von Handauflegung begleitete Gebete exorzistischen Charakters. Die Konjektur *εὐχαὶ, ἐπάρσεις χειρῶν* (so auch Stählin in der B. A. a. a. O.) ist m. E. nicht notwendig.

[2]) Vgl. Kawerau a. a. O. S. 696.

[3]) Vgl. de corona 3 (opp. ed. Oehler I, 421): . . . ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus. Dehinc ter mergitamur . . . . T. spricht hier von einer zweimaligen Abrenuntiation, einer unmittelbar vor dem eigentlichen Taufakt und einer anderen, die „etwas früher in der Kirche unter der Hand des Vorstehers" stattfand. Da sub antistitis manu nur von der Handauflegung des Vorstehers oder Bischofs verstanden werden kann, hätten wir hier eine direkte Kombination von abrenuntiatio diaboli und Handauflegung. Diese Kombination stände aber in der ganzen altkirchlichen Literatur einzig da. So vermute ich, daß mit der ersten Abrenuntiation, die T. hier meint, ein Exorzismus verbunden war; die dabei übliche exorzistische Geste war die Handauflegung. Die von Leimbach, Tertullian

Die Klementinischen Homilien[1]) reden von einer in der Zeit der Taufvorbereitung täglich vorzunehmenden Handauflegung, die sich nur als exorzistische Handlung begreifen läßt.[2]) Vom Beginn des 4. Jahrhunderts an begegnet uns überall in der alten Kirche die Sitte, diejenigen, die sich zum Eintritt in die christliche Gemeinde melden, durch Handauflegung zu Katechumenen zu machen. Und auch von wiederholten Handauflegungen während der Taufvorbereitungszeit hören wir.[3]) Es liegt auf der

---

als Quelle für die christliche Archäologie (ZhTh 41 (1871), 116 f. u. 436 ff.) gegen das Vorkommen des Taufexorzismus ins Feld geführten Gründe sind nicht durchschlagend. „Die Möglichkeit muß offen gelassen werden" (Dölger a. a. O. S. 17). Vgl. noch Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (1872) S. 133.

[1]) Hom. Clem. 3, 73 (ed. Lagarde p. 56, 20 ff.): *ὅσοι ποτὲ βαπτισθῆναι θέλετε, . . . καθ' ἡμέραν χειροθετεῖσθε.*

[2]) Mit J. Mayer, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten (1868) S. 81 und Dölger a. a. O. S. 31 f. gegen Kawerau a. a. O. S. 696.

[3]) Conc. Illiber. (Elvira, wohl um 313) c. 39: gentiles, si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri christianos, dazu Hefele, Konziliengeschichte I², 171 f. Conc. Arelat. I c. 6: de his, qui in infirmitate credere volunt, placuit iis debere manum imponi, dazu Hefele I², 207. Eusebius, vita Constantini IV, 61 (opp. B. A. I, 142 f.): *ἐπειδὴ δὲ εἰς ἔννοιαν ἥκει τῆς τοῦ βίου τελευτῆς, καθάρσεως τοῦτον εἶναι καιρὸν τῶν πώποτε αὐτῷ πεπλημμελημένων διενοεῖτο, ὅσα οἷα θνητῷ διαμαρτεῖν ἐπῆλθε ταῦτ' ἀπορρύψασθαι τῆς ψυχῆς λόγων ἀπορρήτων δυνάμει σωτηρίῳ τε λουτρῷ πιστεύσας. τοῦτό τοι διανοηθείς, γονυκλινὴς ἐπ' ἐδάφους ἱκέτης ἐγίγνετο τοῦ θεοῦ, ἐν αὐτῷ τῷ μαρτυρίῳ ἐξομολογούμενος, ἔνθα δὴ καὶ πρῶτον τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν ἠξιοῦτο.* Const. Apost. VII, 39, 4 (Funk I, 442), vgl. Ägypt. KO XIV, 1 (Funk II, 108): si doctor post orationem catechumenis manum imponit, oret eosque dimittat; sive doctor ecclesiasticus est sive laicus, sic faciat; XV, 2 (ibid.): . . . cotidie manus eis imponatur, dum exorcizantur; XV, 9 (ibid. p. 109): et manum eis imponens (sc. episcopus) omnes spiritus alienos exorcizet, ut ab eis discedant neque ex hac hora ad eos revertantur; Can. Hippolyti XVII, 99 (H. Achelis p. 89 f.), Test. dom. nostr. Jesu Christi II, 6. 7. 20 (Rahmani p. 121. 141). Hilarius, tract. in psalmum 64 (CSEL 22, 242): . . . „turbabuntur gentes et timebunt": cernentes scilicet deos suos mutos et tantum ad impositionem manuum nostrarum poenae suae vocibus ingemescentes. Sulpicius Severus, Dialogus II, 4, 9 (CSEL 1, 185): (Martinus) nec cunctatus, in medio ut erant campo, cunctos imposita universis manu

Hand, auch hier exorzistische Akte zu vermuten, und die Vermutung wird durch direkte Zeugnisse bestätigt.[1]) Es ist der alte Brauch, den wir hier wiederfinden, nur schärfer rituell fixiert, den ausgeprägteren liturgischen Formen der Zeit entsprechend. Mit der Handauflegung war wohl immer ein Gebet, beschwörenden Inhalts, verbunden.[2]) Wie die Exorzisation der Energumenen ursprünglich die Sache charismatisch hierfür begabter Persönlichkeiten war,[3]) so wird auch der Vollzug des Exorzismus und der Handauflegung bei den Katechumenen zunächst nicht an bestimmte Ämter gebunden gewesen sein. Aber es lag in der Natur der Dinge, daß auch hier die Institution sich allmählich aneignete, was von Hause aus Domäne des Geistes war.[4])

---

catechumenos fecit. Statuta eccles. antiqua 23 (MSL 56, 883): baptizandi nomen suum dent, et diu sub abstinentia vini et carnium et manus impositione crebra examinati, baptismum percipiant. Petrus Chrysologus, Sermo 52 (MSL 52, 346 sq.): hinc est, quod veniens ex gentibus impositione manus et exorcismis ante a daemone purgatur, et aperitionem aurium percipit, ut fidei capere possit auditum, ut possit ad salutem prosequente domino pervenire; Sermo 105 (ibid. p. 494): vocavit, inquit, ad se illam (sc. das Weib von Lc 13, 10ff.), et imposuit illi manus. sic curare semper ecclesiam satis novit, qui fieri Christianus meruit, et quotidie fieri conspicit Christianos. namque ut incurvus peccatis erigatur gentilis ad coelum, prius a gentili per impositionem manuum nequam spiritus effugatur. nam qui solo verbo fugarat daemones et infirmitates omnes sola sanaverat jussione, quare super hanc mulierem suas imponit manus? quare circa istam curandi ordinem novat, nisi quia jam tunc in una sanat omnes; immo, quia non ante suscipit ecclesiam, nisi eam per impositionem manuum suarum purget a diabolo et faciat Christianam; et amplius, faciendorum Christianorum curam praesentis curae formet et instituat sacramento. Vgl. noch das Sacramentarium Gelasianum, in dem die Überschrift des Abschnitts, der alle Exorzismusgebete enthält, lautet: . . . exorcismi . . ., quos acolyti imposita manu super eos dicere debent (Wilson, The Gelasian Sacramentary (1894) p. 48).

[1]) Vgl. die Stellen aus Ägypt. KO u. Petrus Chrysologus vorige Anm., dazu noch Leo I, ep. 168 (opp. ed. Ballerini I (1753), 1429 sq.).

[2]) Bem. den Ausdruck τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν in dem mitgeteilten Stück aus Eusebius, vita Constantini, vgl. Augustin, De peccatorum merit. et remissione II, 26 (MSL 44, 175): oratio manus impositionis.

[3]) Vgl. noch Const. Apost. VIII, 26, 2 (Funk I, 528, dazu die Fußnote).

[4]) Noch nach der Ägypt. KO vollziehen nebeneinander der Katechet,

II. Kapitel.

Handauflegung bei der Segnung.

Hier und dort finden sich in der Literatur der ersten Jahrhunderte Anzeichen von einem Brauch der Handauflegung bei der Segnung. Wenn z. B. Klemens Alexandrinus, als er gelegentlich von der Segnung der Kinder durch Jesus (Mt 19, 13ff. und Parallelen) spricht, sagt: „*προσήνεγκάν τε αὐτῷ*“, *φησί*, „*παιδία*“ *εἰς χειροθεσίαν εὐλογίας*,[1]) so erinnert er mit *χειροθεσίαν εὐλογίας* seine Leser scheinbar an etwas ihnen Bekanntes. Daß es eine solche Handauflegung in der Zeit und Umgebung des Klemens wirklich gab, beweist Paedag. III, 11,[2]) wo Klemens in die Erörterung der Unsitte, daß die Frauen sich mit falschem Haar aufputzen,[3]) die Frage hinein wirft: *τίνι γὰρ ὁ πρεσβύτερος ἐπιθήσει χεῖρα; τίνα δὲ εὐλογήσει;* Antwort: *οὐ τὴν γυναῖκα τὴν κεκοσμημένην, ἀλλὰ τὰς ἀλλοτρίας τρίχας καὶ δι' αὐτῶν ἄλλην κεφαλήν.*[4]) Die Thomasakten erwähnen

---

der auch Laie sein kann (14, 1), und der Bischof (15, 9) die verschiedenen Handauflegungen im Katechumenat.

[1]) Paedag. I, 5 (opp. B. A. I, 97, 3f.).

[2]) Opp. B. A. I, 271, 18—23. Auch Strom. III, 2, 5 (opp. B. A. II, 196, 8—10) ließe sich anführen. Der Gnostiker Isidor, Sohn des Basilides, dessen „Ethik“ Klemens hier zitiert, knüpft an Mt 19, 11f. die Mahnung für einen ledigen Mann, der sich die Kraft der Enthaltsamkeit nicht zutraut, einen Bruder um Handauflegung zu bitten: *ἐὰν ὑπόνοιαν ἔχῃ, εἰπάτω· ἀδελφέ, ἐπίθες μοι τὴν χεῖρα, ἵνα μὴ ἁμαρτήσω· καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν.* Die Kraft des Brudersegens wird ihn stärken in der sinnlichen Versuchung. Vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums (1884) S. 215ff.

[3]) *ἀλλοτρίων αἱ προσθέσεις τριχῶν τέλεον ἔκβλητοι, ὀθνείας τε ἐπισκευάζεσθαι τῇ κεφαλῇ τὰς κόμας ἀθεώτατον νεκροῖς ἐνδιδυσκούσας πλοκάμοις τὸ κράνιον· τίνι γὰρ κτλ.*

[4]) Durch den offenkundigen Parallelismus zwischen *ἐπιθήσει χεῖρα* und *εὐλογήσει* ist der Sinn der Handauflegung hier sichergestellt: sie ist Segensgeste. Unrichtig Warren a. a. O. p. 88. Daß die Stelle aber speziell auf die Eheeinsegnung Bezug nimmt (so meist; vgl. Clem. Al. opp. ed. Potter index s. v. manus; Hoelemann S. 334 A.; Cremer, Die kirchliche Trauung (1875) S. 16), ist nicht zu beweisen. Daß Tertullian schon von einer benedictio der christlichen Ehe spricht [ad uxorem II, 8 (opp. ed. Oehler I, 696): unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii,

mehrfach, daß Thomas unter Handauflegung den Segen erteilt habe[1]) — und es liegt kein Grund vor, dies für eine spezifisch gnostische Sitte zu halten. Auch in der Legende von der Himmelfahrt Jesajas findet sich die segnende Handauflegung.[2]) Noch Augustin kennt einen liturgischen Brauch, daß, cum populus benedicitur, . . . antistites velut advocati susceptos suos per manus impositionem misericordissimae offerunt potestati.[3]) Daß dieser Brauch seine Wurzel hat in dem Beispiel Jesu, ist eine Vermutung, die sich unmittelbar nahelegt.[4])

---

quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet?], beweist nichts für die gleichzeitige Sitte in Alexandrien, und so wenig die benedictio dort notwendig von Handauflegung begleitet zu denken ist, so wenig liegt an der angeführten Klemensstelle ein Anlaß vor, aus der Zahl der möglichen Fälle eines kirchlichen *εὐλογεῖν* gerade den der Eheeinsegnung herauszugreifen.

[1]) Acta Thomae 10 (Lipsius-Bonnet l. c. II, 2, 115): . . . *καὶ ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ εἰπών· Ὁ κύριος ἔσται μεθ' ὑμῶν . . . ἀπῆλθεν.* 29 (l. c. p. 146): . . . *ἐπέθηκεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ εὐλόγησεν αὐτούς* . . . 49 (l. c. p. 165): *καὶ ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας εὐλόγησεν αὐτοὺς εἰπών· Ἔσται ἐφ' ὑμᾶς ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας· καὶ αὐτοὶ εἶπον· Ἀμήν.*

[2]) Vgl. den griechischen Legendentext der Ascensio Jesajae (*Προφητεία, ἀποκάλυψις καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου καὶ μεγίστου τῶν προφητῶν Ἡσαΐου τοῦ προφήτου*) 1, 6 (ed. v. Gebhardt, ZwTh 21 (1878), 342, vgl. Charles, The ascension of Jsajah (1900) p. 141): *ἐπιλαβόμενος Ἐζεκίας ὁ βασιλεὺς Μανασσὴν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἤγαγεν αὐτὸν πρὸς τὸν μακάριον Ἡσαΐαν τὸν προφήτην, ἵνα ἐπιθήσῃ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπ' αὐτὸν καὶ εὐλογήσῃ αὐτόν.*

[3]) ep. 149, 16 (CSEL 44, 363). — Vielleicht hatte in der jerusalemischen Liturgie am Ausgang des vierten Jahrhunderts eine ähnliche Handauflegung ihren festen Platz, vgl. Peregrinatio Silviae (CSEL 39) 24, 2: . . . item dicet orationem et benedicet fideles. et post hoc exeunte episcopo de intro cancellos omnes ad manum ei accedunt, et ille eos uno et uno benedicet exiens . . . (p. 71) und weiter 24, 3 (p. 72). 7 (p. 72 u. 73). 11 (p. 74); 43, 9 (p. 95). S. dazu Cabrol, Étude sur la Peregrinatio Silviae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle (1895) p. 44 und Fehrenbach, Art. „Bénir (manière de)", Dd'A III, 746f.

[4]) Die Handauflegung als Segensgeste kehrt auch wieder in dem eigentümlichen Brauch der späteren ägyptischen Kirche, von dem die Ägypt. KO und andere Quellen Kunde geben. Vgl. Ägypt. KO I, 10 (Funk II, 99): cumque manum suam super oblatione posuerit

III. Kapitel.

Handauflegung bei der Ordination.[1])

Den ersten sicheren Spuren der Handauflegung bei Übertragung kirchlicher Ämter begegnen wir erst am Anfang des dritten Jahrhunderts. Es mag auffallen, daß die Didache, die Ignatiusbriefe und der erste Klemensbrief überall, wo sie von der Einsetzung geeigneter Persönlichkeiten in Gemeindeämter handeln, von der Handauflegung völlig schweigen.[2]) Aber mit demselben Rechte, mit dem man aus dieser Tatsache folgert, das zweite Jahrhundert habe eine Ordination durch Handauflegung überhaupt nicht gekannt, könnte man von ihr aus behaupten, daß die Handauflegung seit der Zeit der Apostel ein so selbstverständlicher Bestandteil der Übertragung eines christlichen Gemeindeamtes war, daß sie nicht besonders genannt zu werden brauchte, wenn von Amtsüber-

---

(sc. episcopus) et presbyteri, dicat . . .; Can. Hippolyti III, 20 (H. Achelis p. 48): . . . ille, qui factus est episcopus, imponat manum super oblationibus una cum presbyteris, dicens . . . [s. auch Can. Eccles. (ed. Horner) aethiop. 22 = arab. 21 = sahid. 31 (l. c. p. 139. 245. 307)]; Test. dom. nostr. Jesu Christi I, 23 (Rahmani p. 37): episcopus . . . manum imponat super panes collocatos super altare, atque simul etiam presbyteri imponant manus. Also: der neueingesetzte Bischof legt (mit den Presbytern) seine Hand auf die Oblationen, die zur Eucharistiefeier dargebrachten Gaben, und segnet sie durch Gebet.

[1]) Vgl. für diesen Abschnitt besonders die in der Einleitung angeführte zweite Abhandlung von E. C. Achelis (S. 441 ff. u. bes. 525 ff.), deren Grundgedanken A. in seinem Lehrbuch der praktischen Theologie I³ (1911), 149 ff. rekapituliert. Beachtenswertes Material schon bei Joh. Morinus, Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus (Paris 1655) III, 129 sqq. u. ö.

[2]) Didache 15, 1: *χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους* . . . Ignatius ad Philad. 10, 1: . . . *πρέπον ἐστὶν ὑμῖν ὡς ἐκκλησίᾳ θεοῦ, χειροτονῆσαι διάκονον εἰς τὸ πρεσβεῦσαι ἐκεῖ θεοῦ πρεσβείαν*; ad Smyrn. 11, 2: *πρέπει εἰς τιμὴν θεοῦ χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπρεσβευτήν*; ad Polycarp. 7, 2: *πρέπει . . . χειροτονῆσαί τινα, ὃν . . . ἀγαπητὸν λίαν ἔχετε καὶ ἄοκνον, ὃς δυνήσεται θεοδρόμος καλεῖσθαι.* Clem. R. ad Corinth. I, 42, 4: *κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες . . . καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν*, vgl. 44, 2 f.: (*οἱ ἀπόστολοι*) . . . *κατέστησαν τοὺς προειρημένους* . . . *τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ᾽ ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης* . . .

tragung, noch dazu ganz allgemein, die Rede war. Jedoch, um das argumentum e silentio nicht zu mißbrauchen, und um nicht dem Vorwurf bedenklichen Schematisierens bei der Verwertung des altkirchlichen Quellenmaterials zu unserer Frage zu verfallen, tun wir gut, die Lücke in der Überlieferung anzuerkennen und erst da wieder einzusetzen, wo wir positive Angaben finden. Dies ist der Fall in den Petrusakten, die um 200 in katholischen Kreisen (Kleinasiens?) entstanden sein werden.[1] Dort redet Marcellus zu Petrus von den Aposteln als Leuten, quibus et manus imposuit (sc. Christus), quos et elegit.[2] Er spricht also die Anschauung aus, daß der Herr den Jüngern, als er sie zu Aposteln berief, die Hände aufgelegt habe. Biblisch begründet ist diese Anschauung nicht. Sie kann nur durch Übertragung des in der Umgebung des Verfassers üblichen Ordinationsbrauchs in die Anfangszeit gewonnen sein (eine Handhabe dafür boten die Apostelgeschichte und die Timotheusbriefe). Dieser Brauch stammte dann aber kaum erst von gestern oder ehegestern her. Die Handauflegung gehörte für die Vorstellung des Verfassers so wesentlich zu der Bekleidung mit einem Amte in der Kirche hinzu, daß er sich selbst die Berufung der Apostel nicht anders denken konnte als durch Handauflegung geschehen. Die Handauflegung muß im kirchlichen Leben wohl schon eine Geschichte gehabt haben, wenn man in solcher Weise von ihr sprechen und mit ihr rechnen konnte. — Aus dem weiteren Verlauf des 3. Jahrhunderts haben wir mancherlei Zeugnisse für die Handauflegung als Ordinationsbrauch, und zwar aus kirchlichen so gut wie aus schismatischen Kreisen, und aus den verschiedensten Gebieten der damaligen christlichen Welt. In Syrien „empfängt“ nach Didascalia 4 der Bischof

---

[1]) Vgl. K. Schmidt, Die alten Petrusakten, TU XXIV, 1 (1903); Ficker, Petrusakten 1903; derselbe bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (1904) S. 390 und Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen (1904) S. 396 ff.; Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur II, 172.

[2]) Actus Petri cum Simone 10 (Lipsius-Bonnet, Acta apost. apocr. I, 58). Ähnlich später Chrysostomus, hom. in 1. Cor. 38, 4 (MSG 61, 326).

„die Handauflegung“, „um den bischöflichen Sitz einzunehmen“.[1]) Origenes ist (um 230) durch die Handauflegung der Bischöfe von Caesarea und Jerusalem zum Presbyter geweiht.[2]) Ebenso geschieht in Palästina die Bischofsweihe durch Handauflegung.[3]) Das gleiche bezeugt Cyprian für Afrika und Spanien und noch darüber hinaus.[4]) Novatian ward nach römischem Brauch durch Handauflegung zum Presbyter geweiht;[5]) mit der gleichen Zeremonie wurde auch die Weihe zum (schismatischen) Bischof an ihm vollzogen,[6]) in offenbarer Nachahmung der römisch-kirchlichen

---

[1]) H. Achelis-Flemming S. 14, 19.

[2]) Eusebius KG VI, 8, 4 (opp. B. A. II, 536): *οἱ μάλιστα δόκιμοι καὶ διαπρέποντες Καισαρείας τε καὶ Ἱεροσολύμων ἐπίσκοποι πρεσβείων τὸν Ὠριγένην καὶ τῆς ἀνωτάτω τιμῆς ἄξιον εἶναι δοκιμάσαντες, χεῖρας εἰς πρεσβυτέριον αὐτῷ τεθείκασιν.* VI, 23, 4 (ibid. p. 570): *Ὠριγένης ... πρεσβείου χειροθεσίαν ἐν Καισαρείᾳ πρὸς τῶν τῇδε ἐπισκόπων ἀναλαμβάνει.*

[3]) Eusebius KG VII, 32, 21 (l. c. II, 726): *τούτῳ* (= Anatolius) *πρῶτος ὁ τῆς Παλαιστίνων Καισαρείας ἐπίσκοπος Θεότεκνος χεῖρας εἰς ἐπισκοπὴν ἐπιτέθεικεν.*

[4]) ep. 67, 5 (CSEL 3, 2, 739): dem spanischen Bischof Sabinus ist bei seiner Einsetzung in das bischöfliche Amt die Hand in locum Basilidis aufgelegt. Und von dieser Handauflegung gilt auch, was über die Vorgänge bei der Ordination des S. überhaupt dem Vorhergehenden zu entnehmen ist: quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur. Wenn also Cornelius von Rom nach ep. 55, 8 (CSEL 3, 2, 629) factus est episcopus a plurimis collegis nostris qui tunc in urbe Roma aderant, so wird die Handauflegung nicht gefehlt haben. Vgl. O. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche (1885) S. 180 ff. Hatchs Zweifel an der Allgemeinheit der Handauflegung bei Bischofswahlen (Gesellschaftsverfassung S. 133 ff.; vgl. auch E. C. Achelis S. 525 f.) sind nicht begründet.

[5]) Vgl. Cornelius von Rom an Fabius von Antiochien, bei Eusebius KG VI, 43, 17 (l. c. II, 620): *καταλιπὼν ὁ λαμπρὸς οὗτος τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἐν ᾗ πιστεύσας κατηξιώθη τοῦ πρεσβυτερίου κατὰ χάριν τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐπιθέντος αὐτῷ χεῖρα εἰς πρεσβυτερίου κλῆρον.*

[6]) Vgl. Cornelius ad Cyprianum c. 1 (CSEL 3, 2, 610): die confessores hätten sich nur durch die List des N. gefoppt dem Schisma hingegeben und wären Urheber der Spaltung geworden, indem sie zuließen, ei manum quasi in episcopatum imponi. Cornelius ad Fabium, bei Eusebius KG VI, 43, 9 (l. c. II, 618): . . . *οὓς παραγενομένους, ἅτε δή, ὡς ἔφθημεν λέγοντες, ἀνθρώπους ἁπλουστέρους περὶ τὰς τῶν πονηρῶν μηχανάς τε καὶ ῥᾳδιουργίας, συγκλεισθέντας ὑπό τινων ὁμοίων αὐτῷ τεταραγμένων ἀνθρώπων, ὥρᾳ δεκάτῃ, μεθύοντας καὶ κραιπαλῶντας, μετὰ βίας*

Sitte. Wahrscheinlich auch aus dem Munde eines Novatianers stammt das Wort von der Bischofsweihe in dem pseudocyprianischen Traktat de aleatoribus.[1]) Und wenn wir das, was die pseudoklementinischen Schriften von der Ordination des Zakchäus in Antiochien[2]) und von der Einsetzung des Klemens zum Nachfolger des Petrus auf dem römischen Bischofsstuhl[3]) erzählen, als spätestens um 250 geschrieben ansehen dürfen,[4]) so bestätigen uns diese Stellen nur aufs neue, daß für das Bewußtsein eines Christen des 3. Jahrhunderts die Handauflegung ein wesentliches Stück jeder Amtsübertragung war.[5]) Es wäre nun sehr zu begrüßen, wenn wir diesen Befund noch durch Belege aus Kirchenordnungen oder anderer kirchenrechtlicher Literatur des dritten Jahrhunderts sichern könnten. Aber abgesehen von der angeführten Stelle der Didascalia steht uns kirchenrechtliches Material, das mit Sicherheit

---

ἠνάγκασεν εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειρεπιθεσίᾳ ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι. Vgl. auch Theodoret, Haereticarum fabularum compendium (opp. ed. Sirmond-Schulze IV (1772), 344).

1) c. 3 (CSEL 3, 3, 94, 16ff.): et quoniam episcopium id est spiritum sanctum per impositionem manus cordis excepimus hospitio, cohabitatori nostro nullam maestitiam proponamus. — Zur Beurteilung von de aleatoribus vgl. Hilgenfeld in seiner Ausgabe des libellus (1889), dazu ZwTh 1889, S. 507f.; 1890, S. 382ff.; Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur II, 370ff.; auch Funk, Kirchenrechtliche Abhandlungen und Untersuchungen II (1899), 209ff.

2) Clem. Homil. 3, 72 (Clementina ed. Lagarde p. 56, 8): καὶ ταῦτα εἰπὼν ἐπέθηκεν χεῖρα τῷ Ζακχαίῳ λέγων · · ·, vgl. Recogn. 3, 66 (ed. Gersdorf p. 110): . . . Petrus manibus superpositis Zacchaeo oravit, ut inculpabiliter episcopatus sui servaret officium.

3) Ep. Clementis ad Jacobum 19 (l. c. p. 12, 16f.): καὶ ταῦτα εἰπὼν ἐν μέσῳ ἐπὶ πάντων μοι τὰς χεῖρας ἐπιθεὶς εἰς τὴν αὐτοῦ καθέδραν καθεσθῆναί με ἐδυσώπησεν.

4) Mit Waitz, Pseudoklementinen (1904) S. 60ff. Für die Zeit um 260 plädiert Harnack, Chronologie II, 532, vgl. überhaupt 518ff.

5) Warren a. a. O. p. 139: the imposition of hands . . . forming the essential external act of ordination in primitive times. Gegen Hatch, Gesellschaftsverfassung S. 133ff. und O. Ritschl, Cyprian S. 182, die der Handauflegung jede besondere Bedeutung absprechen. Vgl. noch Gregor v. Nyssa, de vita S. Gregorii Thaumaturgi (MSG 46, 910), wo es als etwas ganz Außergewöhnliches hingestellt wird, daß Gr. Th. ohne Handauflegung Priester geworden sein soll.

auf die Zeit vor 300 zurückgeführt werden kann, nicht zu Gebote.[1]) Daß die apostolischen Konstitutionen und Kanones, die „Apostolische Kirchenordnung" und die anderen kirchenrechtlichen Schriften der nächsten Jahrhunderte vielfach auf Quellen aus vornicänischer Zeit beruhen, steht ja fest. Aber über diese Quellen ist noch nichts Gewisses ausgemacht. So sind wir außerstande, aus dieser ganzen Literatur mehr zu verwerten als das, was mit den Aussagen der sicher in unseren Zeitraum gehörenden Quellen zusammenstimmt. Da fassen wir zunächst die Frage ins Auge: bei welchen Ämtern fand Ordination durch Handauflegung statt? Beim Bischofsamt und beim Presbyteramt zweifellos ganz allgemein.[2]) Für den Diakonat fehlen Be-

[1]) Die Canones Hippolyti enthalten zwar einiges Einschlägige, aber darf man sich auf sie berufen? Die Hypothese von H. Achelis (in seiner Ausgabe der Can.), daß die 38 arabischen „Canones Hippolyti", wenn auch überarbeitet, wirklich ein Werk Hippolyts darstellen, scheint mir vor allen Dingen durch die Untersuchungen von Funk [zuletzt: „Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften" (1901) S. 213ff.; vgl. auch Harnack, Chronologie II, 501ff.] in einem Maß gefährdet, daß, wenigstens augenblicklich, die Canones Hippolyti als Zeugen für kirchliche Verhältnisse und Einrichtungen des dritten Jahrhunderts nicht angerufen werden dürfen. E. Schwartz gibt in seiner vor kurzem erschienenen Untersuchung „Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen" (Schriften d. Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg. VI. 1910) die Canones Hippolyti als Werk Hippolyts völlig auf, möchte anstatt dessen die „Ägypt. KO" auf H. zurückführen — eine Konstruktion, deren Haltbarkeit auch erst erprobt werden muß.

[2]) Vgl. zu den oben gegebenen Belegen noch Hieronymus, Comment. in Jesajam lib. 16 (zu Jes. 58, 10; opp. ed. Vallarsi IV (1767) p. 694 sq.), wo davon die Rede ist, daß bei der ordinatio clericorum sowohl imprecatio vocis als auch impositio manus stattfinde, letzteres, ne scilicet vocis imprecatio clandestina clericos ordinet nescientes (!); und Theodoret, KG I, 9, 7 (B. A. p. 40), wo χειροθετεῖν = ordinare steht, vgl. auch seinen Philotheus c. 19 (opp. ed. Sirmond-Noesselt III (1771) p. 1232). Weiter Const. Apost. VIII, 46, 9 (dazu Can. Ecclesiast. aethiop. 72 = arab. 71 = sahid. 78, vgl. Horner p. 220. 291. 360f.); Can. Hippol. II, 10; Ägypt. KO I, 2. 3 (Funk II, 98; vgl. Horner p. 138. 245. 306f.); IV, 2 (Funk II, 105; vgl. Horner p. 246f. 308); Test. dom. nostr. Jes. Chr. I, 21 (Rahmani p. 27); Statuta eccl. antiqua 90 (MSL 56, 887) einerseits — Const. Apost. VIII, 16, 2; 46, 9 (u. Parallelen in den Can. Ecclesiast., vgl. Horner p. 220. 291. 360f.); Can. Hippol. IV, 30; Ägypt. KO II, 1 (Funk II, 102; vgl. Horner p. 143. 245. 307); III, 6

lege. Aber das kann Zufall sein. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß, wenn für eins der alten Gemeindeämter, die durch Ernennung oder Wahl besetzt wurden,[1]) ein fester Einführungsritus bestand, derselbe auch bei den anderen üblich war. Wenn nach Const. Apost. VIII, 17, 2[2]) der Diakon durch Handauflegung ordiniert wird, so spiegelt sich darin ein alter Brauch, der auch für das 3. Jahrhundert vorauszusetzen ist. Ob außer der Weihe von Bischöfen, Presbytern und Diakonen auch noch andere Amtsweihen oder Ordinationsakte vor 300 durch Handauflegung vollzogen sind, läßt sich nicht sagen. Unmöglich ist es nicht.[3]) — Wer voll-

---

(Funk II, 104); Can. Ecclesiast. aethiop. 54 (= arab. 53 = sahid. 66, vgl. Horner p. 201. 277. 345); Test. dom. nostr. Jes. Chr. I, 30 (Rahmani p. 69); Statuta eccl. antiqua 91 (MSL 56, 887f.) andererseits. — Daß der allgemeine Brauch der Handauflegung bei der Ordination der Bischöfe nur eine spezifisch römische Sitte gewesen sein sollte (so E. C. Achelis S. 526f.), ist schon durch die mitgeteilten Tatsachen widerlegt.

[1]) Vgl. AG 6, 1ff.; 14, 23; Tit 1, 5; Didache 15, 1: *χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους.* S. noch Const. Apost. VIII, 46, 9: *ἴστε πάντως ἐπισκόπους παρ' ἡμῶν ὀνομασθέντας καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους εὐχῇ καὶ χειρῶν ἐπιθέσει.*

[2]) Vgl. Can. Hippol. V, 38. Weiter Const. Apost. VIII, 46, 9 (vgl. Can. Ecclesiast. aethiop. 72 = arab. 71 = sahid. 78, s. Horner p. 220. 291. 360f.); Ägypt. KO III, 1. 2 (Funk II, 103, vgl. Horner p. 144. 245f. 307f.); Can. Ecclesiast. aethiop. 54 = arab. 53 = sahid. 66 (vgl. Horner p. 201. 277. 345); Test. dom. nostr. Jes. Chr. I, 38 (Rahmani p. 91ff.); Statuta eccl. antiqua 92 (MSL 56, 888).

[3]) In Betracht käme die Subdiakonen- und Lektorenweihe. Nach Const. Apost. VIII, 21, 2 u. 22, 2 werden beide mit Handauflegung vollzogen. Aber z. B. die Epitome libri VIII Const. Apost. 13 (Funk II, 82) setzt Einsetzung des Lektors ohne Handauflegung voraus. Die Ägypt. KO V sq. [Funk II, 105; vgl. Can. Ecclesiast. aethiop. 27 = arab. 26 = sahid. 35. 36 (Horner p. 147. 248. 309)], die Can. Hippol. VII, 48f. (H. Achelis S. 70f.) und die Statuta eccl. antiqua 93ff. (MSL 56, 888) kennen weder für den Subdiakon noch für den Lektor eine Handauflegung (vgl. noch die Bemerkungen bei Funk I, 525 u. 527): *ἀχειρόθετος ὑπηρεσία* im Gegensatz zu den *βαθμοί* Bischof, Presbyter, Diakon (Basilius, ep. ad Amphilochium de canonibus, MSG 32, epistolarum class. 2 ep. 217, 51 — p. 795). Welches ist da der ursprüngliche Brauch? Und wie weit reicht er zurück? „De ritu temporis prioris nihil certi compertum habemus“ (Funk l. c. p 527). — Ebenso schwanken die Angaben über die „Witwen“ bzw. Diakonissen. Handauflegung bei ihrer Einsetzung wird gefordert Const.

zog die Handauflegung? Allem Anschein nach stets ein Bischof.[1]) Die Handauflegung war ein bischöfliches Privileg. Bei der Bischofsweihe muß es bald Sitte geworden sein, daß mehrere Bischöfe gemeinsam dem Ordinanden die Hände auflegten.[2]) Und immer war die Handauflegung mit Gebet verbunden.[3])

Apost. VIII, 19, 2 (vgl. Funk z. St.), verboten dagegen Ägypt. KO VII, 5 (Funk II, 105f.), vgl. Can. Ecclesiast. aethiop. 26 = arab. 25 = sahid. 37 (Horner p. 147. 247. 310). Unklar ist Conc. Nic. Can. 19 (Hefele, Konziliengeschichte I², 427, vgl. 429f.). — Ein Brauch, der auf der Linie der ordinatorischen Handauflegung liegt, ist auch die Handauflegung bei der Jungfrauenweihe, die Ambrosius, de virginibus I, 11 (MSL 16, 218) erwähnt: . . . capiti dexteram sacerdotis imponens. Näher darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort; vgl. Martène l. c. II, 517 sqq.

[1]) Vgl. z. B. den Hergang bei der Presbyterordination des Novatian (Eusebius KG VI, 43, 17), die Erzählung Clem. Homil. 3, 72 und Ep. Clem. ad Jac. 19 (wo Petrus als Bischof vorgestellt ist), auch Const. Apost. VIII, 16, 2; Can. Hippol. IV, 30. Origenes empfing nach Eusebius KG VI, 8, 4 u. 23, 4 bei seiner Ordination zum Presbyter von mehreren Bischöfen die Handauflegung. S. Hieronymus, ep. 146 (ad Evangelum) [ed. Vallarsi I (1766), 1082]. quid facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat? Vgl., was Ägypt. KO II, 1 (vgl. Can. Ecclesiast. aethiop. 23 etc., bei Horner p. 143. 245. 307); Can. Ecclesiast. aethiop. 54 (= arab. 53 = sahid. 66, bei Horner p. 201. 277. 345); Statuta ecclesiae antiqua 91 (MSL 56, 887f.) und auch noch die Liturgia Mozarabica vetus [Férotin, Le Liber Ordinum (Monumenta eccles. liturgica V. Paris 1904) p. 54] von der Mitwirkung oder Assistenz der Presbyter (und Diakonen) bei der Presbyterordination sagen.

[2]) Vgl. die Erzählungen von der Bischofsweihe des Novatian, wozu Eusebius KG VII, 32, 21 stimmt. S. auch Ägypt. KO I, 2. 3 (Funk II, 98; dazu Can. Ecclesiast. aethiop. 22 etc., vgl. Horner p. 138. 245. 306f.). Eigentümlich Can. Hippol. II, 10. Vielleicht gab 1 Ti 4, 14 hier die Norm. Vgl. Theodor Mopsv. z. 1 Ti 4, 14 (ed. Swete II, 150): Th. meint, der Apostel habe mit *τὸ πρεσβυτέριον* das Kollegium der Apostel im Auge, welche dem Paulus assistierten und ihre Zustimmung gaben; und er fügt hinzu: *τοῦτο δὲ καὶ νῦν ἔθος ἐν ταῖς τῶν ἐπισκόπων γίνεσθαι προσβολαῖς, τὸ μὴ ὑφ᾽ ἑνὸς, ἀλλ᾽ ὑπὸ πλειόνων τὰς τοιαύτας ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ χειροτονίας πληροῦσθαι.*

[3]) Vgl. Clem. Homil. 3, 72 (Recogn. 3, 66), dazu Const. Apost. VIII, 46, 9: *εὐχῇ καὶ χειρῶν ἐπιθέσει* (vgl. Can. Ecclesiast. aethiop. 72 etc., bei Horner p. 220. 291. 360f.); Const. Apost. VIII, 16, 2; Can. Hippol. II, 10—III, 11 sqq., vgl. IV, 30 sq.; Ägypt. KO I, 3 sqq. (vgl. Can. Ecclesiast. aethiop. 22 etc., bei Horner p. 138f. 245. 306f.); II, 1 sqq. (vgl. ibid. p. 143f. 245. 307); Can. Ecclesiast. aethiop. 54 etc. (bei Horner

IV. Kapitel.

Handauflegung im Zusammenhang mit der Taufe.[1])

Nach Hbr 6, 2, wo die Handauflegung nach der Taufe als ein wichtiger Bestandteil des Verfahrens bei der Aufnahme in das Christentum erscheint, sollte man erwarten, daß der Brauch in der Folgezeit allgemein üblich und überall fest eingewurzelt war, so daß er auch Spuren in der Literatur zurückließ. Das letztere ist nun nicht der Fall. Justin Apol. I, 61, 2f.; 65, 1 und Didache 7, die Hauptquellen für den Hergang bei der Taufe im nachapostolischen Zeitalter, schweigen merkwürdigerweise ganz von der Handauflegung, und auch sonst finden sich bis 200 keine sicheren Anzeichen von ihrem Vorhandensein.[2]) Aber man

p. 201. 277. 345). S. auch Hilarius, in Matth. comm. c. 19, 3 (opp. Paris 1693 p. 703) und zur Sache von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit (1901) S. 258f.

[1]) Abgesehen von der exorzistischen Handauflegung, über die schon oben S. 66ff. gehandelt ist. Vgl. zu diesem Abschnitt Mason p. 53—413, wo das Quellenmaterial in überreicher Fülle ausgebreitet ist. Von älteren Spezialarbeiten seien noch angeführt außer den oben S. 61 Anm. 1 genannten Werken von Dallaeus u. Hammond G. Th. Meier, Liber tria novellorum nascentis ecclesiae Christianorum initiamenta, baptismum, catechesin et manuum impositionem continens (Helmstedt 1690) p. 143 sq.; G. Ohm, disputatio ... de confirmatione catechumenorum (Königsberg 1696) p. 3sqq.; C. W. F. Walch, Observationes ecclesiasticae de traditione spiritus sancti (Göttinger Pfingstprogramm 1761) p. VI sqq.

[2]) Irenaeus führt adv. haer. IV 38, 2 (ed. Stieren I, 700) zu 1 Ko 3, 2 aus: ... *ὁ ἀπόστολος δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ βρῶμα (οἷς γὰρ ἂν ἐπετίθουν χεῖρας, ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον, ὅ ἐστι βρῶμα ζωῆς)*. Aus diesen Worten spricht ein starkes Bewußtsein von der Handauflegung als Zeichen der Geistmitteilung in apostolischer Zeit. Aber einen sicheren Schluß auf den Brauch der Gegenwart des Schreibers lassen sie nicht zu. Bedeutsamer ist es, wenn Klemens Al. ganz beiläufig einmal eine Handauflegung im Zusammenhang mit der Taufe bei den Valentinianern um die Mitte des zweiten Jahrhunderts erwähnt [Excerpta ex Theodoto 22, 5 (opp. B. A. III, 114, 5ff.)]: *διὸ καὶ ἐν τῇ χειροθεσίᾳ λέγουσιν ἐπὶ τέλους „εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν“, τουτέστιν ἣν καὶ ἄγγελοι ἔχουσιν, ἵν' ᾖ [ὁ] βεβαπτισμένος ὁ τὴν λύτρωσιν κομισάμενος τῷ αὐτῷ ὀνόματι, ᾧ καὶ ὁ ἄγγελος αὐτοῦ προβεβάπτισται* (vorher ging eine wunderliche Deutung von 1 Ko 15, 29). Sollte die gnostische Sitte nicht eine Nachahmung des kirchlichen Brauches sein?

muß auch hier wieder sehr vorsichtig sein mit dem Schluß von „nicht bezeugt“ auf „nicht vorhanden“. Weder Justin noch die Didache wollen eine vollständige Beschreibung des Taufrituals geben. Es kann sehr wohl sein, daß sie die Handauflegung als selbstverständlichen Abschluß der Taufhandlung kennen und voraussetzen.[1]) Das ist um so wahrscheinlicher, als vom Beginn des dritten Jahrhunderts an der Brauch in allen Teilen der Kirche verbreitet ist, und zwar ganz so, wie ihn schon das Neue Testament bezeugt. Daß da die Praxis der Zwischenzeit die Brücke bilden wird zwischen dem Usus des ersten und des dritten Jahrhunderts, ist eine fast unausweichliche Folgerung.

Die ältesten Zeugen für die Handauflegung nach der Taufe als feste kirchliche Sitte sind Tertullian (vor allen Dingen in de baptismo) und die syrische Didascalia.

Wir vergegenwärtigen uns zunächst, von Tertullian ausgehend, den Stand der Dinge in der Kirche des Westens. In dem langen Gang der Taufhandlung, den Tertullian in de baptismo bis ins einzelne klar erkennen läßt, bilden Ölsalbung und Handauflegung die beiden letzten Stücke: exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione . . . .[2]) dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum.[3]) Also die Handauflegung beschließt das ganze Taufzeremoniell. Sie geschieht unter Gebet, und zwar unter Gebet um den Heiligen

---

[1]) Andererseits besteht die Möglichkeit, daß die Handauflegung längere Zeit nur eine lokale Gemeindesitte blieb und nicht in den Gesichtskreis Justins und des Verfassers der Didache trat — doch vgl. oben S. 40 Anm. 4. — Zu dem oben über Handauflegung im nachapostolischen Zeitalter Gesagten vgl. Drews, Art. „Taufe III. Liturg. Vollzug“, PRE³ 19, 428 f. Ganz unzureichend ist an diesem Punkt die Dissertation von J. H. Zentgravius, De ritibus baptismalibus seculi secundi (Jena 1749) p. 36. 38 sqq.

[2]) de bapt. 7 (CSEL 20, 206); vgl. adv. Marcionem I, 14 (CSEL 47, 308).

[3]) de bapt. 8 (ibid. p. 207); vgl. de carnis resurrectione 8 (ibid. p. 36 sq.): caro abluitur, ut anima emaculetur; caro unguitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur . . . . S. dazu Höfling, Das Sakrament der Taufe I (1846), 488 f.

Geist.[1]) So der afrikanische Brauch um 200. Daß der Ritus wesentlich in derselben Form nicht nur in Afrika fortbestand, sondern auch in Italien und in Spanien, also wohl in der ganzen abendländischen Kirche, Heimatrecht hatte und noch jahrhundertelang verbreitet war, geht aus den Quellen mit Sicherheit hervor. Vgl. für Afrika Cyprian[2]) und Optatus von Mileve,[3]) auch wohl Augustin,[4]) für Rom die

---

[1]) Daß bei diesem Gebet auch an das Vaterunser gedacht werden kann, hat Chase, The Lord's Prayer in the early Church (Robinson, Texts and Studies I, 3. 1891) p. 25 ff. auf Grund einer u. a. auch von Tertullian [adv. Marc. IV, 26 (CSEL 47, 509)], allerdings als marcionitisch, bezeugten Bitte um den Heiligen Geist im Vaterunser (an Stelle der zweiten oder dritten Bitte) recht wahrscheinlich gemacht, vgl. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit (1901) S. 184.

[2]) ep. 74, 5 (CSEL 3, 2, 803): . . . manus baptizato imponitur ad accipiendum spiritum sanctum. ep. 73, 9 (ibid. p. 785): . . . apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur . . ., vgl. 21 (p. 795), ep. 72, 1 (p. 775) und das Urteil des Nemesianus a Thubunas, Sententiae episcoporum 5 (NGGW 1909, 252). Dieselbe Praxis setzt der liber de rebaptismate 3 u. 4 voraus (CSEL 3, 3, 73 sq.). Nur ist, bei der Unsicherheit der Abfassungsverhältnisse, fraglich, wo: mir ist Afrika das Wahrscheinlichste (s. w. u.).

[3]) de schismate Donatistarum adv. Parmenianum IV, 7 (CSEL 26, 113). Optatus betrachtet die Taufe Christi so, als wäre sie wesentlich unter den gleichen Formen vollzogen wie die Taufe der Christen, und sagt da: cui ne manus imposita defuisse videretur, vox audita est dei de nube dicentis: hic est filius meus, de quo bene sensi, hunc audite. Also zur vollständigen Taufhandlung gehört ihm die Handauflegung hinzu.

[4]) Augustin schätzte die Handauflegung nicht hoch ein: manus impositio non sicut baptismus repeti non potest. quid est enim aliud nisi oratio super hominem? (de baptismo III, 16, 21, CSEL 51, 213). Er bestreitet ihre Notwendigkeit; Gott braucht sie nicht zur Vermittlung der Geistesgabe an die Menschen, führt er des öfteren aus [vgl. contra epistulam Parmeniani II, 15, 34 (ibid. p. 88); contra literas Petiliani 82 (CSEL 52, 68); Serm. 99, 10 sqq. (MSL 38, 600 sq.); 266, 3—6 (ibid. p. 1225 sqq.)]. Die Handauflegung hat in der Gegenwart nicht mehr die Bedeutung wie in der Anfangszeit, wo sie den Geist der Wundergaben vermittelte [vgl. de baptismo III, 16, 21 (CSEL 51, 212 sq.): . . . neque enim temporalibus et sensibilibus miraculis adtestantibus per manus impositionem modo datur spiritus sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et ecclesiae primordia dilatanda. quis enim nunc hoc expectat, ut hi, quibus manus ad accipiendum sanctum spiritum imponitur, repente incipiant linguis loqui? vgl. in 1 Joh. ep. tract. 6, 10 (MSL 35, 2025),

für unseren Zweck außerordentlich wichtigen Taufdarstellungen in den Katakomben,[1]) für Spanien noch

retract. I, 13, 7 (MSL 32, 604)]. Nach alledem kennt Augustin die Handauflegung kaum als selbständige liturgische Handlung von besonderer Bedeutung; sie ist ihm Bestandteil des Taufrituals. Das beweist positiv serm. 324 (MSL 38, 1447): ein (auf wunderbare Weise vom Tode erwecktes) Kind empfängt „die Sakramente"; der Hergang wird folgendermaßen beschrieben: continuo tulit illum ad presbyteros, baptizatus est, sanctificatus est, unctus est, imposita est ei manus, completis omnibus sacramentis assumptus est; vgl. auch in 1 Joh. ep. tract. 6, 10 (MSL 35, 2025): . . . imposuimus manum istis infantibus.

[1]) In erster Linie kommen in Betracht die bez. Fresken in der Katakombe des Kallistus (Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms (1903) Taf. 39, 2, vgl. S. 260) und in der des Petrus und Marcellinus (ebda Taf. 57 u. 58, 1). Das Bild in S. Callisto, das noch dem zweiten Jahrhundert (zweite Hälfte) angehört, stellt den Taufakt so dar, daß der Täufer die Rechte auf den Kopf des Täuflings legt, der bis an die Knöchel im Wasser steht. [Zur Beurteilung des Bildes vgl. de Rossi, Roma sotterranea cristiana II (1867), 333; auch Dölger, Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums (RQ 19 (1905), 20 f.).] Ganz ebenso, von nebensächlichen Kleinigkeiten abgesehen, ist die Darstellung auf dem zweiten Bilde (erste Hälfte des dritten Jahrhunderts). In beiden Fällen handelt es sich um die Taufe eines christlichen Neophyten. Wahrscheinlich besitzen wir aber auch noch eine ganz analoge Darstellung der Taufe Christi durch Johannes in S. Callisto, bei der sich der Künstler in seiner Auffassung durch den gleichzeitigen kirchlichen Taufritus beeinflußt zeigt: Jesus hat sich eben aus dem Wasser erhoben (das deuten die rings herunterfallenden Wasserstrahlen an), und nun berührt Johannes mit der rechten Hand Jesu Kopf [Wilpert a. a. O. Taf. 27, 3 (das Bild stammt aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts), dazu S. 258; V. Schultze, Archäologische Studien über altchristliche Monumente (1880) S. 30 u. 55; Rogers, Baptism and Christian archaeology (Studia bibl. et ecclesiastica V (1903) p. 243) u. a. denken an einen gewöhnlichen Taufakt]. Vgl. weiter die verwandten Darstellungen an der Decke des Cubiculum 54 von Santi Pietro e Marcellino (3. Jahrhundert; Wilpert, Ein Zyklus christologischer Gemälde aus der Katakombe der hl. P. u. M. (1891) Taf. I - IV, dazu Malereien der Katakomben Roms S. 259) und in Santa Domitilla (2. Hälfte des 4. Jahrhunderts; Wilpert, Malereien Taf. 228, 2 u. 240, 1, vgl. S. 261 u. 259). Über weitere Werke der altchristlichen Kunst, die einen Taufakt mit Handauflegung wiedergeben, vgl. Strzygowski, Ikonographie der Taufe Christi (1885) Taf. I u. II; Rogers a. a. O. p. 248 ff.; F. X. Kraus, Roma sotterranea² (1879) p. 311 u. Geschichte der christlichen Kunst I (1896), 163 ff.; Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême I (1881), 232 f.; de Waal, Der Sarkophag des Junius Bassus (1900) S. 71 ff.; Gatti, Bulletino della com-

Isidor von Sevilla.[1]) — Indessen hat schon früh die Handauflegung begonnen, sich aus der engen Verklammerung mit den übrigen Taufzeremonien zu lösen und allmählich zu einer selbständigen Handlung zu entwickeln.[2]) Es geschah das mit einer gewissen inneren Notwendigkeit, da die Handauflegung ein Vorrecht der Bischöfe war.[3]) Mochte zunächst auch wohl jede Taufe, wenn nicht vom Bischof, so doch im Beisein des Bischofs vollzogen werden, so daß die bischöfliche Handauflegung dem eigentlichen Taufakt unmittelbar folgen konnte, so kam es doch mit der Zeit immer häufiger vor, daß ein Presbyter oder Diakon in Abwesenheit des Bischofs taufte. Dann mußte die Handauflegung des Bischofs später für sich stattfinden. Damit war aber die Erhebung der Handauflegung zu einer selbständigen litur-

missione archeologica comunale di Roma (1904) p. 91 f.; J. P. Richter, Die Mosaiken von Ravenna (1878) S. 40; de Puniet, Art. „Baptême", Dd'A III, 299 ff.; Leclercq, Art. „Baptême de Jésus", ibid. p. 352 ff.

[1]) de ecclesiasticis officiis II, 27 (MSL 83, 824 sqq.), vgl. die Liturgia Mozarabica vetus, bei Férotin, Le Liber Ordinum p. 27 u. ö. — Ein jedenfalls abendländisches Zeugnis für die Handauflegung nach der Taufe ist Ps.-Origenes, Tractatus de libris ss. scripturarum 17 (ed. Batiffol 1900 p. 187): caro abluitur ut anima emaculetur, caro ungitur ut anima consecretur, caro signatur ut anima salvetur, caro manuum impositione adumbratur ut sancto spiritu illuminetur. Der Verfasser der tract. (Novatian? vgl. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians 1902) schreibt hier Tertullian, de carnis resurr. 8 aus, vgl. oben S. 80 Anm. 3.

[2]) Eine gute Skizze des Entwicklungsganges bietet Rietschel, Lehrbuch der Liturgik II (1909), 137 ff.; mit Vorsicht zu benutzen sind die einschlägigen Partien bei Dölger, Das Sakrament der Firmung (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 15. 1906), vgl. auch seinen vorige S. Anm. 1 angezogenen Aufsatz S. 1 ff.

[3]) Die Handauflegung nach der Taufe muß von jeher ein bischöfliches Privileg gewesen sein, nach allen älteren Zeugnissen. Vgl. Didascalia 9 (H. Achelis-Flemming S. 48); Cyprian ep. 73, 9 (CSEL 3, 2, 785; vgl. das Zitat nächste S. Anm. 4); lib. de rebaptismate 4 cf. 1 (CSEL 3, 3, 74 sq. cf. 69); Hieronymus, altercatio Luciferiani et Orthodoxi 8 sq. (MSL 23, 171 sqq.); Augustin, de trinitate XV, 26, 46 (MSL 42, 1093): quem morem (den von AG 8, 17) in suis praepositis etiam nunc servat ecclesia u. a. Daß auch ein Presbyter diese Handauflegung erteilen durfte [vgl. Hieronymus, ep. 146 (ad Evangelum) [ed. Vallarsi I (1766), 1082]: quid facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat?], war nur ein Ausnahmefall.

gischen Handlung prinzipiell gegeben.[1]) Die erste deutliche Spur dieser Abtrennung der Handauflegung von der Taufe begegnet uns de rebaptismate 4.[2]) Da wird einem Christen, der die Taufe vom Bischof empfangen hat und also auch sofort nach der Taufe die Handauflegung (. . . ab episcopo baptizatus, ita ut si in continenti etiam manus ei imponatur), ein anderer gegenübergestellt, der nicht vom Bischof getauft ist und nun stirbt, priusquam accipiat spiritum sanctum, nämlich durch die bischöfliche Handauflegung (seine Taufe heißt ein baptisma sine impositione manus episcopi).[3]) Wir sehen: zwei verschiedene Bräuche bestehen nebeneinander. Handauflegung als Abschluß der Taufhandlung, wo der Bischof selbst amtiert. Wo nicht, Taufvollzug ohne Handauflegung und später nachgeholte bischöfliche Handauflegung als selbständiger Akt. Es ist offenbar Übergangszeit. Noch gilt die alte Taufordnung, wie Tertullian sie bezeugt. Aber ihr arbeiten neue (kirchlich-praktische? dogmatische? hierarchische?) Tendenzen entgegen, die, wenn sie sich durchsetzen, das Alte stürzen oder doch radikal umbilden müssen. Diese Tendenzen, die sich auf die Verselbständigung der Handauflegung richten, sind auch bei Cyprian wahrzunehmen, trotzdem er gerade für den unauflöslichen Zusammenhang zwischen Taufe und Handauflegung besonders eingetreten ist, vgl. epist. 73, 9.[4])

---

[1]) Dogmatische Motive, die etwa dabei mitspielten, interessieren uns an dieser Stelle nicht, ebensowenig die weitere Entwicklung, die in dem Sakrament der Firmung endet.

[2]) l. c. p. 73.

[3]) ibid. p. 74.

[4]) CSEL 3, 2, 784 sq.: quod autem quidam dicunt eis qui in Samaria baptizati fuerant advenientibus apostolis Petro et Johanne tantum super eos manum impositam esse, ut acciperent spiritum sanctum, rebaptizatos tamen eos non esse, locum istum . . . ad praesentem causam videmus omnino non pertinere. illi enim qui in Samaria crediderant fide vera crediderant et intus in ecclesia quae una est et cui soli gratiam baptismi dare et peccata solvere permissum est, a Philippo diacono quem idem apostoli miserant baptizati erant. et idcirco qui legitimum et ecclesiasticum baptisma consecuti fuerant, baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo quod deerat id a Petro et Johanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos spiritus sanctus. quod nunc quoque apud nos

Hier, wo wir rein statistisch feststellen wollen, was Brauch war,[1]) begnügen wir uns damit, zwei Stellen in den bedeutsamen Ausführungen Cyprians zu unterstreichen: den Schriftbeweis aus AG 8, den er für die Sitte seiner Zeit und seiner Kirche zu führen sucht,[2]) und die Beschreibung dieser Sitte, nach der zwar die Handauflegung noch mit der Taufe zusammenhängt, aber als eine von Bischofshand vollzogene Ergänzung der Taufe einen besonderen Akzent erhält.[3]) Für die Folgezeit vgl. Kanon 38 des Konzils von Elvira (Formel: per manus impositionem perfici!);[4]) Hieronymus, Altercatio Luciferiani et Orthodoxi c. 8 sq.;[5]) Ps.-Ambrosius zu Hbr 6, 2;[6]) die fälschlich dem Eusebius von Emesa zugeschriebene Homilia in die Pentecostes[7]) usw.

---

geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur.

[1]) Ohne den Gründen für die Entstehung, Bewahrung, Änderung oder Beseitigung des Brauchs nachzugehen — es müßte sonst an dieser Stelle eingehend von Cyprians Stellungnahme im Ketzertaufstreit gesprochen werden. Vgl. weiter unten.

[2]) C. findet in AG 8 die Praxis seiner Zeit vorgebildet, auch wohl hinsichtlich einer Distanz zwischen Taufe und Handauflegung, wenn die Taufe nicht von einem der praepositi ecclesiae vollzogen wurde. Zweifel daran, ob die hierarchischen Abstufungen seiner Zeit auch schon in der Urchristenheit bestanden haben, drücken den Kirchenmann Cyprian nicht.

[3]) Vgl. auch das sacramento utroque ep. 72, 1 (l. c. p. 775), 73, 21 (ibid. p. 795) und Sentent. episcop. 5 (NGGW 1909, 252). Dazu Höfling, Sakrament der Taufe I, 499.

[4]) s. Hefele, Konziliengeschichte I^2, 171.

[5]) MSL 23, 172 sq. Z. B. c. 8 (p. 172): . . . ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur, et ita invocetur spiritus sanctus. Dafür Schriftbeweis aus der AG (vgl. schon c. 7). etiam si scripturae auctoritas non subesset, totius orbis in hanc partem consensus instar praecepti obtineret. — Daß die Altercatio abendländischen (römischen) Ursprungs ist und in erster Linie Verhältnisse der abendländischen Kirche widerspiegelt, scheint mir durch Grützmachers Untersuchungen (Die Abfassungszeit der Altercatio etc., ZKG 21 (1901), 1 ff.; vgl. Hieronymus I (1901), 58 f. 201 ff.) erwiesen zu sein.

[6]) Die Handauflegung sei gemeint, per quam spiritus sanctus accipi posse creditur: quod post baptismum ad confirmationem unitatis in ecclesia Christi a pontificibus fieri solet [Ambrosii opp. (Paris 1614) III, 633].

[7]) In Wirklichkeit ist sie eine abendländische (gallische?) Predigt,

Aber die Handauflegung wird allmählich völlig verdrängt durch die Salbung mit dem Chrisma.[1])

Im Orient[2]) hat anscheinend die Handauflegung im Taufritual niemals eine solche Rolle gespielt wie im Okzident. Zwar finden sich vom 3. Jahrhundert an (oder auch schon im 2.?)[3]) Spuren von ihr in verschiedenen östlichen Kirchengebieten, namentlich in Kleinasien[4]) und Syrien,[5]) auch

wahrscheinlich aus dem 5. Jahrhundert. Über die Handauflegung heißt es dort: . . . quod nunc in confirmandis neophytis manus impositio tribuit singulis, hoc tunc spiritus sancti descensio in credentium populo donavit universis. sed quia diximus, quod manus impositio et confirmatio ei, qui jam renatus in Christo est, conferre aliquid possit, forte cogitat sibi aliquis: quid mihi prodest post mysterium baptismatis ministerium confirmantis? Die Antwort wird ganz im Sinne des heutigen römischen Sakraments der Firmung gegeben: in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur . . . . regeneratio per se salvat mox in pace beati saeculi recipiendos, confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et proelia reservandos (Biblioth. patr. max. VI, 649 c. d. e. edit. Lugdun. 1677).

1) Vgl. z. B. Pacian v. Barcelona, serm. de baptismo 6 [Ss. Patrum Opuscula selecta (ed. Hurter) 37, p. 250]. Das Nähere s. in der Literatur über die Salbung und die mittelalterliche confirmatio.

2) Vgl. zum Folgenden Drews, PRE³ 19, 432 ff.

3) s. oben S. 79 Anm. 2.

4) Hier ist Zeuge Firmilian, Bischof von Caesarea (Kappadozien), in seinem Brief an Cyprian in der Ketzertaufangelegenheit: unter den Briefen Cyprians ep. 75, 7. 8. 18 (CSEL 3, 2, 815. 822).

5) Vgl. für Ostsyrien Acta Thomae 49 (Lipsius-Bonnet, Acta apost. apocr. II, 2, 165): *ἐδεήθη αὐτοῦ ἡ γυνὴ λέγουσα· Ἀπόστολε τοῦ ὑψίστου δός μοι τὴν σφραγῖδα, ἵνα μὴ ὑποστρέψῃ εἰς ἐμὲ πάλιν ὁ ἐχθρὸς ἐκεῖνος. τότε ἐποίησεν αὐτὴν ἐγγὺς αὐτοῦ γενέσθαι, καὶ ἐπιθεὶς ἐπ' αὐτῇ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐσφράγισεν αὐτὴν εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος* (Näheres über *σφραγίζειν* unten im 3. Abschnitt; die Taufhandlung als Ganzes ist als *σφραγίς* verstanden, a parte potiori, der Geistmitteilung durch die Handauflegung). Für Westsyrien vgl. Didascalia 9 (H. Achelis-Flemming S. 48): „einen Bischof . . ., durch den der Herr bei der Taufe in der bischöflichen Handauflegung einem jeden von euch bezeugt hat und ihn sein heiliges Wort hat hören lassen, indem er spricht: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“ [Dasselbe, überarbeitet, Const. Apost. II, 32, 2 (Funk I, 115): . . . *ἐπισκόπου . . ., δι' οὗ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν ὑμῖν ὁ κύριος ἔδωκεν ἐν τῇ χειροθεσίᾳ . . ., δι' οὗ κύριος ἐν τῷ φωτισμῷ ὑμῶν, τῇ τοῦ ἐπισκόπου χειροθεσίᾳ μαρτυρῶν, ἐφ' ἑκατέρων ὑμῶν τὴν ἱερὰν ἐξέτεινεν φωνὴν λέγων· „υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά*

σε"]. Vgl. noch Didascalia 23 (a. a. O. S. 120). [Wenn Didascalia 16 (a. a. O. S. 85, 14f.) für die Taufe von Frauen die Anweisung gibt: „salbe nur das Haupt unter Handauflegung" (anstatt den ganzen Körper zu salben), so bezieht sich das nicht auf die bischöfliche Handauflegung nach der Taufe, sondern (vgl. Drews PRE³ 19, 432) auf ein dem eigentlichen Taufakt vorangehendes Stück des Rituals, die Ölsalbung, die nur hier (und Const. Apost. III, 16, 3 (Funk I, 211); die Angabe dort beruht aber auf unserer Didascaliastelle) von einer Handauflegung begleitet erscheint. Vgl. noch die unmittelbar folgende allgemeinere Anweisung, die zwar an den Bischof gerichtet ist, sich aber doch nicht auf die postbaptismale „bischöfliche Handauflegung" bezieht: „auch du salbe auf jene Weise unter Handauflegung das Haupt derer, die die Taufe empfangen, seien es Männer oder Frauen" (a. a. O. S. 85, 16ff.). Denn es heißt weiter: „und darnach wenn du taufst" usw. Es handelt sich also um den der Taufe vorangehenden Akt der Salbung und Handauflegung, den der Bischof, wenn er selbst taufte, wohl auch selbst vollzog (anders Drews a. a. O.).] Noch Theodoret kennt die Handauflegung nach der Taufe, wie aus seiner Bemerkung zu Hbr 6, 2 hervorgeht (MSG 82, 716): *οἱ γὰρ πεπιστευκότες τὴν τούτων βδελυττόμενοι δυσοσμίαν, καὶ μεταμελείᾳ χρώμενοι, προσίασι τῷ θείῳ βαπτίσματι, καὶ διὰ τῆς ἱερατικῆς χειρὸς ὑποδέχονται τὴν χάριν τοῦ πνεύματος.* Wie der Täufling in der christlichen Kirche die Handauflegung zur Geistmitteilung empfängt, so hat nach Th.s Vorstellung auch Jesus bei seiner Taufe eine Handauflegung empfangen: . . . *καὶ ὁ δεσπότης Χριστὸς, πάντα τοῦ πνεύματος τὰ χαρίσματα κατὰ τὸ ἀνθρώπειον πρὸ ὠδίνων δεξάμενος, τῷ Ἰωάννου βαπτίσματι προσελήλυθε, καὶ ἐπιτεθῆναι αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ τὴν τοῦ θεράποντος προσέταξε χεῖρα· καὶ ἔδειξε τὸ παναγιον πνεῦμα ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐρχόμενον ἐπ᾽ αὐτόν* (Quaestiones in Numeros 47, MSG 80, 397). Damit berührt sich der eigenartige Bericht über die Jordantaufe in der syrischen Taufliturgie des Severus (vgl. Resch, Agrapha. TU. V, 4 (1889), 361ff.): accessit Johannes tamquam sacerdos benedictus et imposuit dexteram suam capiti domini sui. . . . dixit dominus noster Johanni: accede, baptiza me. at ille dixit ei: fieri non potest, ut rapinam assumam. tum dicebat ei (dominus noster): dexteram tuam tantum impone capiti meo, et ego baptizor (a. a. O. S. 363, vgl. S. 364). Man kann Alter und Wert dieser Erzählung sehr skeptisch beurteilen (vgl. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte (1896) S. 14ff.), muß aber zugeben, daß sie die Handauflegung als Bestandteil des kirchlichen Taufrituals voraussetzt; wie konnte man sonst in der syrischen Kirche auf den Gedanken kommen, in den Hergang bei der Taufe Jesu die Handauflegung einzusetzen? Vgl. übrigens schon Ephraem, hymn. in festum Epiphaniae XIV, 41f. (ed. Lamy I (1882), 126), wo Johannes fragt: quando baptismum suscipies, quomodo orationem absolvam super Jordanem, patre et spiritu sancto super te apparentibus, quemnam pro more sacerdotum invocabo? und Jesus antwortet: oratio in silentio absolvetur, age, manum tuam dumtaxat impone mihi, et pater loco sacerdotis proclamabit quod oportet de filio

in Ägypten.[1] Aber sie reichen nicht weit und verlieren sich im Laufe des 5. Jahrhunderts. Der-

suo. Vom 3.—6. Jahrhundert eine ganze Kette von Zeugen für die Handauflegung als Taufbrauch! — Für Palästina ist noch auf Cyrill. Hierosol., Catech. XVI, 26 (MSG 33, 956) zu verweisen. C. fährt, nachdem er Dt 34, 9 zitiert hat, fort: *βλέπεις πανταχοῦ τὸν τύπον ἐν παλαιᾷ καὶ καινῇ τὸν αὐτόν· ἐπὶ Μωϋσέως διὰ χειροθεσίας ἐδίδοτο τὸ πνεῦμα· καὶ Πέτρος διὰ χειροθεσίας δίδωσι τὸ πνεῦμα· μέλλει δὲ καὶ ἐπὶ σὲ τὸν βαπτιζόμενον φθάνειν ἡ χάρις· τὸ δὲ πῶς, οὐ λέγω· οὐ γὰρ προλαμβάνω τὸν καιρόν.* Vgl. noch Catech. XIV, 25 (ibid. p. 857 sqq.); XVI, 9. 10 (ibid. p. 929); XVII, 25. 30 (ibid. p. 996 u. 1001 sqq.). Dagegen schweigt C. in der dritten mystagogischen Katechese (XXI, 1, vgl. MSG 33, 1088) von der Handauflegung völlig.

[1]) Nächst der unsicheren Stelle bei Clemens Al., Excerpta ex Theodoto 22, 5 (vgl. oben S. 79 Anm. 2) kommt in Betracht Origenes, de principiis I, 3, 2 (opp. ed. Lommatzsch XXI, 72): et in Actibus apostolorum per impositionem manuum apostolicarum spiritus sanctus dabatur in baptismo; vgl. I, 3, 7 (ibid. p. 82): denique idcirco per impositionem manuum apostolorum post baptismum gratia et revelatio sancti spiritus tradebatur. Aber das können rein exegetische Bemerkungen sein, die über die Taufpraxis in der Zeit und in dem Gesichtskreis des Origenes gar nichts aussagen. Comm. in ep. ad Romanos V, 8 (opp. ed. Lommatzsch VI, 381) schweigt O. von der Handauflegung völlig: . . . omnes baptizati . . . in aquis istis visibilibus et in chrismate visibili. Dagegen finden sich bei Athanasius wieder deutliche Spuren der Handauflegung, vgl. de trinitate et spiritu sancto 21 (MSG 26, 1217; doch s. Loofs, PRE³, Art. „Athanasius" über die Echtheitsfrage!): . . . omnes sancti, in nomine patris et filii et spiritus sancti, per impositionem manuum sacerdotis dei spiritum sanctum consecuti . . ., ev. auch ep. I ad Serapionem 6 (MSG 26, 544), wo A. von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nach der pfingstlichen Geistausgießung handelt: *ἔνθεν οὖν καὶ διὰ μὲν τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐδίδοτο τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* S. auch Cyrill. Al., de adoratione in spiritu et veritate 11 (MSG 68, 771): *ἐξάρας Ἀαρὼν τὰς χεῖρας ηὐλόγησε τὸν λαόν. καὶ θέα δὴ πάλιν ὡς ἐν πρώτῃ χειρῶν ἐπιθέσει ἐπὶ λαοῖς διὰ τοῦ Ἀαρῶν· εὐλογεῖ γὰρ ἅπαντας ὁ ἀληθὴς Ἀαρὼν, ἱερέας καὶ λαοὺς, τοὺς μικροὺς μετὰ τῶν μεγάλων, κατὰ τὸ γεγραμμένον, μονονουχὶ καὶ χεῖρας ἐπιθεὶς, καὶ σημεῖον ἂν γένοιτο σαφὲς ἡ χειρὸς ἐπίθεσις τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος εἰς ἡμᾶς καταβολῆς.* Vgl. weiter Ägypt. KO XVI, 18 (Funk II, 110 sq.); Can. Hippol. XIX, 136 (H. Achelis S. 98); Can. Ecclesiast. aethiop. 35 (= arab. 34 = sahid. 46, vgl. Horner p. 154. 255. 318), vgl. aethiop. 40 (Horner p. 175); Test. dom. nostr. Jes. Chr. II, 9 (Rahmani p. 131). Wahrscheinlich dürfen wir auch das Gebet XI aus den von Wobbermin zum erstenmal herausgegebenen „Altchristlichen liturgischen Stücken aus der Kirche Ägyptens"

Grund liegt darin, daß man im Orient von vornherein unter den zwei verwandten Riten im Gefolge der Taufe, der (Chrisma-)Salbung und der Handauflegung, die Salbung bevorzugte. Je schärfer sich in dieser Beziehung die Formen des Taufritus ausprägten, desto mehr trat die Handauflegung in den Hintergrund.[1] Soweit wir aber in die Verwendung der Handauflegung im Taufritual des Morgenlandes Einblick gewinnen, zeigt sich uns wesentliche Übereinstimmung mit dem ursprünglichen abendländischen Brauch.[2]

V. Kapitel.

Handauflegung in der Bußdisziplin.

Die Übersicht über die verschiedenen Arten von Handauflegung, die die Kirche der ersten Jahrhunderte kannte und übte, hat uns bis jetzt in allen Fällen die neutestamentliche Handauflegung, den Brauch der Anfangszeit, als den Ausgangspunkt für die Entwicklung des kirchlichen Brauchs gezeigt. Die altkirchliche Sitte, im Heilverfahren, bei der Segnung, bei der Ordination und im Zusammenhang mit der Taufe den Ritus der Handauflegung anzuwenden, ist erwachsen aus dem entsprechenden Verfahren des Urchristentums. Nun hat die Kirche den in so mannigfachem Zusammenhang überkommenen Brauch aber auch selbst weiter ausgestaltet, neue Verwendungsarten der Handauflegung geschaffen.

(TU. N. F. II, 3^b S. 10), ein Gebet aus der Taufordnung des Serapion von Thmuis (Mitte des 4. Jahrhunderts), zur Bezeugung der Handauflegung in der ägyptischen Kirche in Anspruch nehmen. Das Gebet deckt sich nämlich inhaltlich mit dem Gebet, das in der Ägypt. KO a. a. O. die Handauflegung begleitet, so daß für die Taufliturgie Serapions das gleiche vorausgesetzt werden kann. Vgl. Drews, ZKG 20 (1900), 434 u. PRE^3 19, 434. S. dann noch Evetts, The rites of the Coptic Church (1888) p. 17 ff.

[1] Vgl. z. B. Const. Apost. III, 16, 4 (Funk I, 211) mit Didascalia 16 (H. Achelis-Flemming S. 85).

[2] Die Apostolischen Konstitutionen legen allerdings weniger als die Quellen aus dem Okzident Gewicht darauf, daß nur der Bischof die Handauflegung nach der Taufe vollziehen darf. Vgl. II, 32, 3 (Funk I, 115) einerseits, andererseits III, 10, 1; 11, 1. 3 (ibid. p. 201); VIII, 28, 2. 3 (ibid. p. 530): für den Presbyter gilt wie für den Bischof: χειροθετεῖ.

die ohne Vorbild und Anknüpfungspunkte in der Praxis der Urkirche sind, es — der Natur der Sache nach — sein müssen. Es sind dies die Handauflegung bei der Wiederaufnahme von exkommunizierten Gemeindegliedern in die kirchliche Gemeinschaft und die Handauflegung bei der Aufnahme von Ketzern in die Großkirche.[1]) Um das vollständige Bild von der Verbreitung unseres Ritus in dem Leben der alten Kirche zu haben, fassen wir noch kurz diese zwei Arten seiner Verwendung ins Auge, nach dem, was die Quellen darüber sagen.

Zunächst die Handauflegung bei der Wiederaufnahme der Exkommunizierten in die Gemeinschaft der Kirche oder die Handauflegung in der Bußdisziplin.[2]) Das zu Ende gehende 2. Jahrhundert hat mit der Praxis der zweiten Buße das kirchliche Bußinstitut geschaffen.[3]) Der Christ, der sich einer schweren Sünde schuldig gemacht hatte,[4]) wurde exkommuniziert und erst nach längerer öffentlicher Bußübung wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen. Bei diesem Akt der Wiederaufnahme (reconciliatio),

---

[1]) Die Fragen, ob diese neuen Verwendungsweisen der Handauflegung sich etwa ableiten lassen aus den alten, in der Kirche eingebürgerten, ob zwischen diesen und jenen ein Ideenzusammenhang besteht usw., werden später zur Sprache kommen. Hier, wo es sich nur um eine Übersicht über die Zusammenhänge handelt, in denen überhaupt in der alten Kirche Handauflegung vorkam, beschränken wir uns auf die Wiedergabe des quellenmäßigen Tatbestandes.

[2]) Vgl. zu diesem Abschnitt J. Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae (Venetiis 1702) p. 145 sq. 262 sq. 365. 382 sqq. 404 u. ö.; Steitz, Das römische Bußsakrament (1854) S. 39 ff.; Frank, Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert (1867) S. 703 ff. 763 ff.; Cabrol, Art. „Absolution", Dd'A I, 198 f.

[3]) Irenaeus setzt das Institut der öffentlichen Buße voraus, aber ob es zu seiner Zeit auch schon eine förmliche Wiederaufnahme der Pönitenten in die Kirche gegeben hat, läßt sich nicht sagen. Vgl. adv. haer. I, 10, 1; I, 13, 7; I, 6, 3 (ed. Stieren I, 120. 158. 76), dazu Koch, Die Sündenvergebung bei Irenaeus, ZNT 9 (1908), 37 ff. u. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten 6 Jahrhunderten der Kirche[2] (1910) S. 155 f.

[4]) Die starken Differenzen der Anschauungen über das, was man unter schwerer, aber vergebbarer Sünde im Gegensatz zur Todsünde zu verstehen habe usw., Differenzen, die der Kirche jahrhundertelang zu schaffen gemacht haben, sind für unsere Frage ohne Belang.

der feierlich vor versammelter Gemeinde vollzogen zu werden pflegte, spielte die Handauflegung eine wichtige Rolle. So bezeugt es für die syrische Kirche am Anfang des dritten Jahrhunderts die Didascalia.[1]) Für die nordafrikanische Kirche um dieselbe Zeit läßt sich aus Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia nichts Sicheres erschließen, da Tertullian wohl die Tatsache der Wiederaufnahme der Sünder in die Kirchengemeinschaft bezeugt, aber darüber völlig schweigt, ob ein besonderer Rekonziliationsakt stattfand, und wie bei ihm etwa der Hergang war.[2]) Aber um 250, lehrt uns die Cyprianische Briefsammlung, war in Karthago die Rekonziliation durch Handauflegung feststehender Brauch. manum in paenitentiam imponere ist bei Cyprian geradezu eine Formel zur Benennung der solennen Wiederaufnahmehandlung.[3]) Gegen-

[1]) c. 7 (H. Achelis-Flemming S. 28) erhält der Bischof die Weisung: „wenn der, welcher gesündigt hat, Reue empfunden und Tränen vergossen hat, so nimm ihn auf, und, während das ganze Volk für ihn betet, lege die Hand auf ihn und gestatte ihm dann, in der Kirche zu bleiben“, vgl. Const. Apost. II, 18, 7 (Funk I, 67). c. 10 (a. a. O. S. 55): „wie du den Heiden taufst und darnach aufnimmst, so lege auch auf diesen (d. h. den aus der Kirche hinausgetanen Sünder, der Reue zeigt, vgl. ebda S. 53 ff.) die Hand, während jeder für ihn betet, und dann laß ihn in die Kirche eintreten und nimm ihn in ihre Gemeinschaft auf. Das Handauflegen soll bei ihm nämlich die Stelle der Taufe vertreten, denn entweder durch Handauflegung oder durch die Taufe empfangen sie die Mitteilung des Heiligen Geistes“, vgl. Const. Apost. II, 41, 2 (Funk I, 131). Weiter c. 10 (a. a. O. S. 57): „wenn ein solcher (d. h. ein hinterlistiger Verleumder) sich findet, so stoßt ihn unter heftigem Tadel als einen Mörder aus der Kirche, und nach einiger Zeit, wenn er bekennt, Reue zu empfinden, so ermahnt ihn und laßt ihm eine harte Züchtigung zuteil werden, dann legt die Hand auf ihn und nehmt ihn (wieder) in die Kirche auf“, vgl. Const. Apost. II, 43, 1 (Funk I, 135). S. zur Sache noch c. 6 (a. a. O. S. 25 f.), vgl. Const. Apost. II, 16 (Funk I, 61. 63).

[2]) Ich verweise hierfür auf Preuschen, Tertullians Schriften de paenitentia u. de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht (1890) S. 11 ff. 26 ff.

[3]) ep. 15, 1 (CSEL 3, 2, 514): . . . ante actam paenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in paenitentiam impositam . . . . ep. 16, 2 (ibid. p. 518 sq.): . . . cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam justo tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesin veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis

über der in den Wirren der decianischen Verfolgung eingerissenen Praxis, daß die lapsi auf Empfehlungsbriefe von Konfessoren hin ohne weiteres wieder in den Frieden der Kirche aufgenommen wurden, vertrat Cyprian die herkömmliche Ordnung, daß eine gewisse Bußfrist innegehalten werden mußte, und dann erst nach öffentlicher Exomologese die Rekonziliation durch Handauflegung stattfinden konnte.[1]) Wie in Nordafrika, so bestand jedenfalls auch in Rom der

---

accipiant, nunc . . . ad communicationem admittuntur, et offertur nomine eorum, et nondum paenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur. ep. 17, 2 (ibid. p. 522): . . . nec ad communicationem venire quis possit nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita . . . . ep. 18, 1 (ibid. p. 524): . . . manu eis in paenitentiam imposita veniant ad dominum cum pace. ep. 19, 2 (ibid. p. 525): . . . exomologesi facta et manu eis a vobis in paenitentiam imposita . . ., vgl. ep. 20, 3 (ibid. p. 528). ep. 71, 2 (ibid. p. 772 sq.): in paenitentia (oder paenitentiam?) manum imponere. S. auch de lapsis 16 (ibid. 3, 1, 248): . . . ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis . . . und Sentent. episcop. 8 (NGGW 1909, 255): . . . per manus impositionem in paenitentia ecclesiae reconcilientur, vgl. 22 (ebda S. 259). Ähnlich noch Augustin, de baptismo II, 7, 11 (CSEL 51, 186): . . . in ecclesiae pacem per manus impositionem recepti . . ., vielleicht auch V, 20, 28 (ibid. p. 286): . . . quomodo exaudit (sc. deus) homicidam deprecantem vel super aquam baptismi vel super oleum vel super eucharistiam vel super capita eorum, quibus manus imponitur, vgl. auch Optatus, de schismate Donatistarum adv. Parmenianum II, 25 (CSEL 26, 65).

[1]) Vgl. zu den in der vorigen Anm. zitierten Stellen aus ep. 15, 1; 16, 2 u. de lapsis 16 noch im Zusammenhang ep. 17, 2 (l. c. p. 522): cum in minoribus delictis quae non in deum committuntur paenitentia agatur justo tempore et exomologesis fiat inspecta vita ejus qui agit paenitentiam, nec ad communicationem venire quis possit nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita, quo magis in his gravissimis et extremis delictis caute omnia et moderate secundum disciplinam domini observari oportet. Eine Ausnahme will Cyprian machen mit solchen lapsi, die auf dem Sterbelager liegen: die dürfen sofort die Handauflegung empfangen [ep. 18, 1 (l. c. p. 524); ep. 19, 2 (ibid. p. 525); ep. 20, 3 (ibid. p. 528)]. Also auch bei dieser außergewöhnlichen Form der Wiederaufnahme ist die Handauflegung das wesentliche Stück. Zur afrikanischen Bußlehre und Bußpraxis vgl. allgemein K. Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian, ZKG 16 (1896), 1 ff. 187 ff.; R. Seeberg DG I², 499 ff. Für den afrikanischen Brauch im 4. Jahrhundert vgl. Optatus Milev., de schismate Donatistarum II, 20 (CSEL 26, 56) u. ö.

eigentliche Wiederaufnahmeakt in der Handauflegung.[1] Und auch für eine weitere Verbreitung des Ritus im Orient sind Anzeichen vorhanden.[2] Der Spender dieser Handauflegung ist wiederum durchweg der Bischof, während die Gemeinde an der Handlung betend Anteil nimmt.[3] Nur in Karthago begegnet uns

---

[1]) Das wird erwiesen durch die Entscheidung des Stephanus von Rom, die Cyprian ep. 74, 1 (l. c. p. 799) zitiert, in der von einem manus imponere in paenitentiam als römischem Brauch die Rede ist. Indirekt bezeugen dasselbe ep. 8, 2. 3 (ibid. p. 487), ep. 30, 3. 5 sq. 8 (p. 551 sqq.), ep. 36, 3 (p. 574 sq.).

[2]) Vgl. die schon in anderem Zusammenhang (oben S. 63) angeführte Homil. in Leviticum II, 2 des Origenes (opp. ed. Lommatzsch IX, 192 sq.), wo O. am Schlusse seiner Darlegung der sieben verschiedenen remissiones peccatorum in evangeliis sagt: est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrimae suae panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam . . . . in quo impletur illud, quod Jacobus apostolus dicit: „si quis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesiae et imponant ei manus, unguentes eum oleo in nomine domini. et oratio fidei salvabit infirmum, et si in peccatis fuerit, remittentur ei" (Ja 5, 14 f.). Zur Beurteilung der interessanten Stelle vgl. Steitz, Die Bußdisziplin der morgenländischen Kirche in den ersten Jahrhunderten, JdTh 8 (1863), 161 ff. u. Kattenbusch, Art. „Ölung", PRE³ 14, 305. — Weiter käme das Zeugnis der apostolischen Konstitutionen in Betracht (die betr. Stellen s. S. 91 Anm. 1) u. a. m. — Eine eigentümliche Anschauung von der sündentilgenden Kraft der Handauflegung bei der Ordination begegnet im Can. 9 der Synode von Neocäsarea (314), wo es heißt: *τὰ λοιπὰ ἁμαρτήματα* (mit Ausnahme der Unzucht) *ἔφασαν οἱ πολλοὶ καὶ τὴν χειροθεσίαν ἀφιέναι* (vgl. Hefele, Konziliengeschichte I², 248). Offenbar hat man hier etwas von der Handauflegung im Bußverfahren auf die ordinatorische Handauflegung übertragen. So bezeugt der Kanon indirekt auch für die Kirche Kleinasiens am Anfang des 4. Jahrhunderts den Brauch der Handauflegung bei der Rekonziliation.

[3]) Vgl. die Didascalia und die apostolischen Konstitutionen a. a. O. (s. S. 91 A. 1). Auch bei Cyprian erscheint die Mitwirkung des Bischofs als conditio sine qua non. Eine Ausnahme findet nur statt in casu mortis, wo für den abwesenden Bischof auch ein Presbyter oder sogar ein Diakon eintreten darf, vgl. ep. 18, 1 (l. c. p. 524): daß die lapsi . . ., si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra apud presbyterum quemcumque praesentem, vel si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in paenitentiam imposita

der abweichende Brauch, daß mit dem Bischof der Klerus die Handauflegung vollzieht;[1]) aber dieser Sonderbrauch hat sich gegenüber der allgemeinen Kirchensitte nicht gehalten, wie so manche Eigentümlichkeit der afrikanischen Kirche. Die bischöfliche Handauflegung zur endgültigen Rezeption der Pönitenten war und blieb der förmliche Abschluß des kirchlichen Bußverfahrens.[2])

VI. Kapitel.

Handauflegung bei der Aufnahme von Ketzern in die Kirche.

Die zweite neue Verwendungsart der Handauflegung begegnet uns bei dem kirchlichen Verfahren mit Konvertiten aus häretischen oder schismatischen Gemeinschaften, mit Leuten, die außerhalb der Kirche die Taufe empfangen haben. Diese Handauflegung spielt eine Rolle in den Verhandlungen über die Ketzertaufe im 3. Jahrhundert. In dem Ketzertaufstreit zwischen Rom und Karthago 255/256[3]) steht sie im Mittelpunkt der Diskussion.

Seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts wird die Ketzertaufe als Problem empfunden. Und mit zunehmender Schärfe

---

veniant ad dominum cum pace. Ebenso ep. 19, 2 (ibid. p. 525) u. ep. 20, 3 (ibid. p. 528). Vgl. noch Can. 32 des Konzils von Elvira 306 (bei Hefele, Konziliengeschichte I², 168) und Innocenz I ep. 25 ad Decentium 9 (Coustant-Schoenemann, epist. pontificum I, 610 sq.).

[1]) Vgl. die oben S. 91 f. Anm. 3 zitierten Stellen aus Cyprians Briefen (ep. 15, 1; 16, 2; 17, 2).

[2]) Wenn in dem ausgebildeten Bußinstitut der Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts mit seinen verschiedenen Bußstationen und speziellen Pönitentialvorschriften die Handauflegung in häufiger Wiederholung angewandt wurde (Belege bei Morinus l. c. p. 260 sqq.), so waren da andere Gesichtspunkte (Exorzismus!) maßgebend als bei der die Bußzeit beendenden Handauflegung im Rekonziliationsakt.

[3]) Vgl. hierzu Bonwetsch, Art. „Ketzertaufe", PRE³ 10, 270 ff.; Tixeront, Histoire des dogmes I⁵ (1909), 392 ff.; Hans von Soden, Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe (Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, her. vom kgl. preußischen historischen Institut in Rom XII, 1 (1909), 1—42), wo S. 1 f. alles Wesentliche aus der umfangreichen Spezialliteratur verzeichnet ist.

erhebt sich die Frage, wie die von Ketzern erteilte Taufe vom kirchlichen Standpunkt aus zu beurteilen und wie praktisch zu ihr Stellung zu nehmen sei: darf man sie als gültig anerkennen, oder müssen Ketzer, die zur Großkirche übertreten, wiedergetauft werden? Ursprünglich scheint durchweg die mildere Auffassung geherrscht zu haben, die keine zweite Taufe forderte.[1]) Aber, wenigstens in zwei Kirchenprovinzen, Nordafrika und Kleinasien, gewann in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts eine rigorosere Richtung die Oberhand, die sich theoretisch und praktisch für die Wiedertaufe entschied.[2]) Auf diesem Standpunkt finden wir auch in der Kontroverse der Jahre 255 und 256 Cyprian mit der Mehrheit der afrikanischen Bischöfe, zu denen sich aus dem Orient noch Firmilian von Cäsarea und andere gesellen.[3]) Ihnen steht mit der ganzen Schroffheit eines selbstbewußten Nachfolgers Petri gegenüber Bischof Stephanus von Rom.[4]) Er

---

[1]) Für Rom geht das mit ziemlicher Sicherheit hervor aus Hippolyt, Refutat. omnium haeresium (= Philosophumena) IX, 12 (ed. Duncker-Schneidewin (1859) p. 462): *ἐπὶ τούτου* (sc. *Καλλίστου*) *πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.* Die Wiedertaufe, die hiernach unter K. (217—222) in Rom zuerst vorgekommen ist, muß dort etwas Neues und bis dahin Unerhörtes gewesen sein, vgl. Hans von Soden a. a. O. S. 3 Anm. 3 u. R. Seeberg DG I[2], 503 Anm. 2. Die Beschlüsse der Synode von Karthago unter Agrippinus [um 220? vgl. Cyprian ep. 71, 4 (CSEL 3, 2, 774) u. 73, 3 (ibid. p. 780)] und der Synoden von Ikonium und Synnada [235; vgl. Eusebius KG VII, 7, 5 (opp. B. A. II, 644) u. Firmilian bei Cyprian ep. 75, 7. 19 (CSEL 3, 2, 814. 823)], die die außerkirchliche Taufe für ungültig erklären, setzen doch die gegenteilige Ansicht und Praxis voraus. Und für Alexandrien beweist das absprechende Urteil des Klemens über die Ketzertaufe (Strom. I, 19 (opp. B. A. II, 62): *τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ*) noch nicht ihre faktische Ablehnung. Der Einzige, der in schärfster Form die Gültigkeit der Ketzertaufe bestreitet, ist Tertullian (de bapt. 15, CSEL 20, 213 sq). Vgl. außer Hans von Soden S. 3ff. Hefele, Konziliengeschichte I[2], 122 ff. u. ö.

[2]) Vgl. die in der vorigen Anm. angeführten Synodalbeschlüsse, außerdem den vielleicht etwas übertreibenden Brief Firmilians (inter Cyprian. ep. 75) und den Auszug aus einem Brief des Dionysius von Alexandrien an Stephanus von Rom bei Eusebius KG VII, 5, 1 ff. (opp. B. A. II, 638 ff.).

[3]) Vgl. Cyprian epp. 69—75 (CSEL 3, 2, 666 sqq.) und die Sententiae LXXXVII episcoporum (NGGW 1909, 247 sqq.), dazu Eusebius KG a. a. O. (B. A. II, 636 ff.).

[4]) Vgl. Cypr. ep. 74, 1 sqq.; 75, 6. 17. 25 (l. c. p. 799 sqq.; 813 sq. 821. 826 sq.).

verwirft die Wiederholung der Taufe bei übertretenden Ketzern als unzulässige Neuerung und vertritt die römische Tradition, in ketzerischen Gemeinschaften Getaufte durch Handauflegung in den Frieden der Kirche aufzunehmen: si qui a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam.[1]) Die Handauflegung — der feststehende Ritus, mit dem die römische Kirche um 250 Ketzergetaufte rezipiert. Das ist für uns in mehrfacher Beziehung eine wichtige Erkenntnis. Wir sehen, daß hier die Konvertiten mit den Pönitenten auf eine Stufe gestellt und ebenso behandelt werden wie diese.[2]) Weiter, wenn Stephanus sich für den Brauch, den er verficht, mit Recht auf die römische Überlieferung stützt — und daran zu zweifeln, ist kein Grund —, so ist klar, daß die Handauflegung schon am Anfang des Jahrhunderts, vor Kallist, die Form war, unter der man in Rom konvertierende Ketzer in die Kirche aufnahm. Dann läßt sich aber die Vermutung nicht unterdrücken, daß die Handauflegung überhaupt die ursprüngliche kirchliche Aufnahmezeremonie war für die übertretenden Häretiker (ebenso wie für die Pönitenten).[3]) Wahrscheinlich ist jedenfalls, daß um die Mitte des 3. Jahrhunderts auch in Alexandrien unsere Handauflegung bekannt und in Übung war.[4]) Und das

---

[1]) Von Cyprian zitiert ep. 74, 1 (l. c. p. 799).

[2]) Vgl. das manus imponere in paenitentiam in dem mitgeteilten Diktum des Stephanus und die Wiederholung der gleichen Formel ep. 74, 2. 3 (l. c. p. 800. 801).

[3]) Der lib. de rebaptismate nennt sie c. 1 vetustissima consuetudo ac traditio ecclesiastica (CSEL 3, 3, 69). Vgl. Eusebius KG VII, 2 (B. A. II, 638): . . . *ζητήματος οὐ σμικροῦ τηνικάδε ἀνακινηθέντος, εἰ δέοι τοὺς ἐξ οἵας δ᾽οὖν αἱρέσεως ἐπιστρέφοντας διὰ λουτροῦ καθαίρειν. παλαιοῦ γέ τοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ* . . .

[4]) Vgl. das Fragment des zweiten Briefes des Dionys von Alexandrien an Sixtus von Rom in der Ketzertaufangelegenheit bei Eusebius KG VII, 9, 1 ff. (B. A. II, 646 ff.), aus dem hervorgeht, daß D. die Wiedertaufe selbst auf dringenden Wunsch nicht erteilt hat, mit dem in der vorigen Anm. angeführten Worte des Eusebius. Dionys will vermitteln zwischen Rom und seinen Gegnern, steht aber selbst auf Roms Seite. S. Hans von Soden a. a. O. S. 4.

gleiche gilt für die Heimat des liber de rebaptismate, die wir doch wohl in Afrika zu suchen haben [1]) — der Traktat ist das Bedeutendste, was in der Konfliktszeit zugunsten der alten Praxis, durch Handauflegung die Ketzer kirchlich zu rezipieren, gesagt worden ist. [2]) Daß auch diese Handauflegung den Bischöfen vorbehalten war, lehrt de rebapt., [3]) daß sie mit Gebet verknüpft war, Eusebius KG VII, 2. [4]) Die endgültige Entscheidung in der Ketzertauffrage fiel auf der Synode von Arles 314 (oder 316?), [5]) wesentlich im Sinne der alten (römischen) Praxis. Und so begegnen in der Folgezeit noch öfter Spuren der Handauflegung als des Ritus bei der Aufnahme von Ketzergetauften in die katholische Kirche. [6])

---

[1]) Vgl. Koch, Zeit und Heimat des liber de rebaptismate, ZNT 8 (1907), 211 ff. und Hans von Soden a. a. O. S. 32 f. Genauere Lokalisierung [z. B. Ernst: Mauretanien (ZkTh 20 (1896), 245 ff.)] ist kaum möglich.

[2]) Vgl. bes. c. 4 (CSEL 3, 3 p. 74, 15 sqq.). 6 (p. 76, 25 sqq.). 10 (p. 82, 14 sqq.).

[3]) Vgl. c. 1 (l. c. p. 69). 4 (p. 74, 15 sq. 25). 6 (p. 76, 27 sq.). 10 (p. 82, 17). 12 (p. 85, 15).

[4]) s. vorige Seite Anm. 3.

[5]) Can. 8 (Hefele, Konziliengeschichte I², 209): de Afris, quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit, ut si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat spiritum sanctum. quod si interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur.

[6]) Vgl. Hieronymus, Altercatio Luciferiani et Orthodoxi c. 27 (MSL 23, 190): der Luciferianer Hilarius hat selbst in seiner Schrift über die Ketzertaufe zugeben müssen, a Julio, Marco, Sylvestro et ceteris veteribus episcopis similiter in poenitentiam omnes haereticos susceptos, vgl. noch c. 6 (ibid. p. 168 sq.), wo der Luciferianer sagt: ego recipio laicum (Arianum) poenitentem per manus impositionem et invocationem spiritus sancti. Augustin, de baptismo V, 23, 33 (CSEL 51, 290): die Wiedertaufe von Häretikern ist nicht nötig. manus autem impositio si non adhiberetur ab haeresi venienti, tamquam extra omnem culpam esse judicaretur. . . . manus haereticis correctis imponitur, vgl. III, 1, 1 (ibid. p. 197) u. serm. 269, 2 (MSL 38, 1235 sq.). Siricius ep. 1 (ad Himer.) c. 2 (Coustant-Schoenemann I (1796), 408 sq.): quos (sc. Arianos) nos cum Novatianis aliisque haereticis, sicut est in synodo constitutum, per invocationem solam septiformis spiritus, episcopalis manus impositione, Catholicorum conventui sociamus, quod etiam totus oriens

Zusammenfassung: In der Kirche der ersten Jahrhunderte ist der aus dem Urchristentum übernommene Brauch der Handauflegung[1]) zu einem Ritus von außerordentlich weiter, extensiver wie intensiver, Verbreitung geworden. Neben der in freierer Weise geübten heilenden und segnenden Handauflegung steht hier die Handauflegung als viel gebrauchter Initiationsritus, angewandt bei Ordination, Taufe, Rezeption von Ketzergetauften und Büßer-Rekonziliation (die letzten zwei Verwendungsarten Neubildungen des altkatholischen Zeitalters).

---

occidensque custodit. Innocenz I, ep. 24 (ad Alexandrum) c. 4 (ibid. p. 604). Leo I, ep. 159 (ad Nicetam episcopum Aquilejensem) c. 7 (MSL. 54, 1138 sq.). Auch die Liturgia Mozarabica vetus (nach Férotin, Le Liber Ordinum p. 102 f.). Gregor I, ep. XI, 52 (ed. Ewald-Hartmann II, 325), der das Auseinandergehen des okzidentalischen und orientalischen Brauches konstatiert: dort impositio manus, hier unctio sancti chrismatis.

[1]) In sprachlicher und terminologischer Beziehung ist zur altkirchlichen Handauflegung vor allem zu bemerken, daß in sämtlichen in Frage kommenden Kirchensprachen der singularische Ausdruck überwiegt: *τιθέναι* oder *ἐπιτιθέναι τὴν χεῖρα*, manum imponere, impositio manus, syr.: על [אידה oder] סים אידא [vgl. z. B. Test. dom. nostr. Jes. Chr. I, 23 (Rahmani p. 36, 6) u. Didascalia 10 (ed. Lagarde p. 45, 13; ed. Gibson p. 92, 7) u. סים אידא = Handauflegung (z. B. Didascalia 10 (ed. Lagarde p. 45, 15; ed. Gibson p. 92, 9) u. 16 (ed. Lagarde p. 71, 5. 7; ed. Gibson p. 135, 6. 8); auch einfach אידא, vgl. Doctrina Addai f. 32[b] u. 33[a] (Phillips, The doctrine of Addai the Apostle (1876), p. 52 d. syr. Textes)] usw., im Gegensatz zu der oben S. 59 A. 2 festgestellten urchristlichen Ausdrucksweise. Griechischer terminus technicus wird von der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts an *χειροθεσία* [zuerst bei Clemens Al., vgl. Excerpta ex Theodoto 22, 5 u. Paedag. I, 5 (opp. B. A. III, 114 u. I, 97, 2; das Verbum *χειροθετεῖν* zuerst bei Origenes, in Matth. XV, 7 (opp. ed. Delarue III, 660); seitdem allgemein, vgl. Eusebius, vita Constantini IV, 61; KG VI, 23, 4; Const. Apost. II, 32, 3 usw.] u. *χειροθετεῖν* [vgl. Hom. Clem. 3, 73; Ps.-Ignatius, ep. ad Heronem 3 (Ignatii ... epp. ed. Zahn (1876) p. 266); Const. Apost. VIII, 28, 2. 3 usw.]. Daneben nur noch selten die alten Ausdrücke (*ἡ τῶν*) *χειρῶν ἐπίθεσις* (Irenaeus, adv. haer. II, 32, 4; Const. Apost. VIII, 46, 9) und *ἐπιτιθέναι* (*τὴν*) *χεῖρα* (Clemens Al., Paedag. III, 11). Einmal findet sich die Neubildung *χειρεπιθεσία* (Eusebius KG VI, 43, 9), die aber ein Ausdruck der Verachtung sein soll. Von der der späteren kirchlichen Gräzität ganz geläufigen Übertragung des Terminus *χειροθεσία* auf das mit der Handauflegung verbundene liturgische

Gebet (εὐχή und χειροθεσία promiscue gebraucht) begegnet bis ins 4. Jahrhundert hinein noch keine Spur. Der früheste Fall, den ich konstatieren kann, ist Const. Apost. VII, 44, 3 (Funk I, 450). Von da ab zahlreiche Beispiele in den (jedenfalls jüngeren) Kapitelüberschriften der Const. Apost. [vgl. VIII, 6, 10; 7, 5; 8, 5 (s. Funk z. St.); 9, 8; 37, 5; 39, 1; 41, 8], der Ägypt. KO [vgl. I, 32 (Funk II, 102)], des Sacramentarium Serapionis [4; 6; 8; 15; 18; 26—28, bei Funk II, 162 sqq., vgl. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens (TU. N. F. II, 3^b (1898) S. 7 ff.] usw. Auf lateinischem Sprachgebiet sind manum imponere und manus impositio die stehenden Ausdrücke, s. Tertullian u. bes. Cyprian. Daß faktisch immer die rechte Hand gebraucht wurde, muß man schon nach der im alten Orient und Okzident in gleicher Weise herrschenden Einschätzung der rechten als der besseren Hand [s. beispielsweise Becker, Charikles II^2 (1854), 43; Weinreich, Antike Heilungswunder (1909) S. 42 ff.; auch Hertz, La prééminence de la main droite, Revue philosophique de la France et de l'étranger 68 (1909), p. 553 ff.] vermuten, es läßt sich aber auch aus altkirchlichen Kunstdenkmälern und einzelnen literarischen Äußerungen positiv beweisen, vgl. oben S. 82 Anm. 1 u. S. 87 Anm. Endlich noch ein Wort über die Begriffe χειροτονία und χειροθεσία (bzw. χειροτονεῖν und χειροθετεῖν) und ihre Anwendung auf das Verfahren bei der Übertragung von Ämtern (Ordination) in der alten Kirche. Bis ins 4. Jahrhundert hinein behält χειροτονία seine ursprüngliche Bedeutung (vgl. AG 14, 23; 2 Ko 8, 19): „Erwählung", „Ernennung" und wird von χειροθεσία bzw. ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, dem Ausdruck für die besondere Handlung, durch die der Erwählte oder Ernannte mit seinem neuen Amt bekleidet wird, scharf unterschieden [vgl. z. B. Didache 15, 1; Ignatius ad Philad. 10, 1; Ep. Clementis ad Jacobum 2 (Clementina ed. Lagarde p. 6, 26); Const. Apost. VIII, 16, 1 f. (Funk I, 520 ff.) u. ö.]. Aber vom Beginn des 4. Jahrhunderts an schwindet allmählich der Unterschied [vgl. aus der Übergangszeit Isidor von Pelusium, ep. 1, 26 mit 2, 71 (dort χειροθεσίαι, hier χειροτονίαι; vgl. MSG 78, 200 u. 513); Const. Apost. II, 2, 3 (Funk I, 35) setzen χειροτονία ein, wo die Quelle, die Didascalia, „Handauflegung" hatte]. Und in der späteren griechischen Kirchensprache tritt χειροτονία usw. (zeitweilig) ganz an die Stelle von χειροθεσία usw., wird t. t. für die Ordinationshandlung. Vgl. bes. Hatch, DCA II, 1501 f.; dann auch Noesselt l. c. p. 240 sqq.; Bingham l. c. lib. IV, 6, 11 (vol. II, p. 184 sqq.); Suicer, Thesaurus ecclesiasticus II (1746), 1514 sqq.; Stephani, Thesaurus Graecae linguae s. v. χειροθεσία; Daniel, Codex liturgicus IV (1853), 725; Sohm, Kirchenrecht I (1892) S. 65 f. Anm. 19.

Die Herkunft der urchristlichen Handauflegung.

Wir haben im vorigen Abschnitt den urchristlichen Brauch der Handauflegung, wie ihn die neutestamentlichen Schriftsteller überliefern, nach Art und Umfang seines Vorkommens kennen gelernt. Wir haben dann seine Geschichte verfolgt durch die ersten Jahrhunderte der Kirche und ein Bild gewonnen von seinem Fortbestehen und seiner Ausgestaltung und Ausbreitung im kirchlichen Leben. Als ein Komplex von gleichartigen und zum mindesten äußerlich zusammengehörigen Erscheinungen liegt das reiche Material vor uns. War nun bisher unser Blick, vom Standpunkt des Urchristentums aus, vorwärts gerichtet, auf den Entwicklungsgang, den die Handauflegung vom apostolischen Zeitalter bis zum Säkulum Konstantins genommen hat, auf das, was unter den Händen der nächsten Epigonen aus dem Brauche Jesu und der Apostel geworden ist, so wendet sich jetzt der Blick rückwärts, den geschichtlichen Zusammenhängen zu, denen die urchristliche Handauflegung ihre Entstehung verdankt, aus denen heraus sie selber geworden ist.

Woher hatte Jesus die Gewohnheit, Kranken, die er heilen wollte, die Hände aufzulegen oder sie anzurühren, woher den Brauch, unter Handauflegung zu segnen? Und wie kamen die ältesten Christen dazu, nicht nur diesem Beispiel ihres Herrn zu folgen, sondern im Verfahren mit Neophyten im Zusammenhang mit der Taufe und bei Übertragung von Ämtern in der Gemeinde sogar mit ritueller Regelmäßigkeit die Handauflegung zu erteilen? Woher stammt die Sitte

der Handauflegung auf den ersten Blättern der Geschichte unserer Religion? Das ist die Frage, vor der wir jetzt stehen. Die Herkunft, den Ursprung der neutestamentlichen Handauflegung zu ergründen, ist unsere nächste Aufgabe. Mit ihrer Lösung bahnen wir uns zugleich den Weg zur Feststellung der Bedeutung der Sitte.

Es mag wohl zunächst Bedenken erregen, wenn wir für eine so natürliche Geste, wie das Auflegen der Hand es ist, überhaupt die Frage nach ihrer geschichtlichen Herkunft stellen. Wir setzen damit ein historisches Abhängigkeitsverhältnis voraus, wo der unbefangene Beobachter nichts als Freiheit und Spontaneität zu finden meint. Wir suchen nach Zusammenhängen und Entwicklungslinien, wo in Wirklichkeit doch wohl jeder einzelne ohne irgendwelche fremden Einflüsse unwillkürlich, aus sich heraus, handelt. Die Hand eignet sich unter allen Organen des menschlichen Körpers am meisten dazu, um Gefühlen, Willensregungen oder Gedanken einen sinnenfälligen Ausdruck zu geben. Ja, es erscheint als ein natürlicher Beruf der Hand, mit der ganzen Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit ihrer Bewegungen dem Geiste des Menschen, der Ausdrucksformen sucht und braucht, zu dienen: mit Gestikulation, Mimik, Gebärdensprache. So wäre auch das Auflegen der Hand nur eine Ausdrucksbewegung, ein Stück in Aktion umgesetzte Rede, die in jedem einzelnen Fall psychologisch oder physiologisch erklärt werden kann und muß, ohne daß es historischer Ableitung bedürfte. Das ist im Prinzip gewiß ganz richtig. Der Gebrauch der Hand zur Verdeutlichung von Äußerungen des menschlichen Geisteslebens gehört in das Gebiet der natürlichen Mimik, ein Gebiet, auf dem ein jeder sich mit innerer Notwendigkeit seinem Wesen, seiner Anlage entsprechend betätigt. Aber es spielen doch auch hier schon Nachahmung und Gewöhnung eine solche Rolle, daß wir den Einzelnen nicht für sich allein betrachten können, sondern ihn in dem Zusammenhang mit anderen vor ihm und neben ihm anschauen müssen. Sodann ist die Handauflegung, mit der wir es zu tun haben, gar nicht mehr eine vereinzelte Ausdrucksbewegung, die aus dem Impuls des Augenblicks entspringt und demgemäß verstanden werden will. Sie ist durch wiederholte Anwendung

in dem gleichen Zusammenhang etwas Herkömmliches, ist Sitte geworden und hat als solche ihren ganz bestimmten Sinn. Dann haben wir aber ein Recht, nach ihrer Geschichte zu fragen, den größeren geschichtlichen Zusammenhang aufzusuchen, dem sie angehört, und gegebenenfalls die Verbindungslinie nach rückwärts zu ziehen bis zum Ausgangspunkt. Pedanterie freilich wäre es und ein von aller Methode verlassenes Verfahren, wollten wir sämtliche Analogien zu der urchristlichen Handauflegung, die uns in der weiten Welt begegnen, in der Weise ausbeuten, daß wir sie in ursächlichen Zusammenhang mit unserem Brauche bringen und ihnen den gleichen Sinn imputieren. Analogie in der Geschichte heißt noch lange nicht Genealogie! Unter ähnlichen ethnologischen, kultur- und religionsgeschichtlichen Bedingungen bilden sich erfahrungsgemäß nicht selten ähnliche Sitten und Gebräuche an verschiedenen Stellen völlig unabhängig voneinander aus. Und die Wissenschaft kann nichts weiter tun, als sie als Parallelerscheinungen zu registrieren, die sich letztlich erklären aus der, in den Grundlinien, überall gleichen physischen und psychischen Anlage der Menschen, aus der Einheitlichkeit des Menschengeschlechts. Das ist ein Gesetz, mit dem wir zu rechnen haben. Aber darin liegt, bei richtigem methodischem Vorgehen, kein Hindernis für unseren Plan, die urchristliche Handauflegung auf ihre religionsgeschichtlichen Grundlagen zu untersuchen.

I. Kapitel.

Die Handauflegung im Heilverfahren.

Schon bei der Sammlung und statistischen Zusammenstellung des Materials ergab sich uns, daß unter den verschiedenen Verwendungsarten der urchristlichen Handauflegung eine eine Sonderstellung einnimmt, durch die freieren, weniger stereotypen Formen ihres Vollzugs — die Handauflegung im Heilverfahren. Um so weniger kann es überraschen, wenn uns nun auch die Frage nach dem Ursprung, die Untersuchung der Herkunft bei dieser Handauflegung auf andere Wege führt als bei den übrigen Verwendungsweisen

der Handauflegung im Urchristentum. Während nämlich für die letzteren sich in der Religionsgeschichte nur ganz wenige Richtung gebende Analogien finden, die auf einem eng begrenzten Gebiete nahe beieinander liegen, hat die heilende Handauflegung ihresgleichen fast in der ganzen Welt. Bestimmte Vorstellungen, die sich an sie knüpfen, sind gemeinsames Glaubensgut nahezu aller Völker und Zeiten. Und, was in unserem Falle ganz besonders schwer in die Wagschale fällt, in der hellenistisch-römischen Umwelt der Urchristenheit lebt der Glaube an Heilungswunder durch Handauflegung in der ausgeprägtesten Form.

Dafür zunächst einige Belege.[1])

Schon die Inder des vedischen Zeitalters haben die Heilkraft der Handauflegung oder Handberührung gekannt.

„Wo ist, o Rudra, deine Hand, die milde,
— so betet Rig-Veda II, 33, 7 [2]) ein indischer Frommer —
die Heilung schafft und alle Schmerzen lindert,
die auch hinwegnimmt gottverhängte Krankheit;
jetzt üb' Erbarmen gegen mich, o Starker!“

Eine ähnliche Macht, wie hier der Götterhand zugeschrieben wird, haben aber auch die Hände auserlesener Menschen. Das beweisen die zwei Heilsprüche:

„Heilvoll ist diese meine Hand,
heilvoller noch die andre hier;
sie führt dir alle Heilung zu,
und sie berühret dich zum Heil.“[3])

und

---

[1]) Hier eine möglichst vollständige Stoffsammlung zu bieten, ist nicht meine Absicht. Das Angeführte sind Beispiele (die sich leicht vermehren ließen), die einen Eindruck davon geben sollen, wie weit, über Raum und Zeit und durch alle Phasen der religiösen Entwicklung der Menschheit hindurch, der Glaube an die Heilkraft der Handauflegung verbreitet ist.

[2]) Deutsche Ausgabe von Graßmann (1876f.) I, 43. Das Verbum hastaḥ, das hier in der zweiten Zeile gebraucht ist, bedeutet „heilen durch Auflegen der Hände“ (vgl. Ludwig, Kommentar zur Rig-Veda-Übersetzung II (1883), 267).

[3]) Rig-Veda X, 60, 12 (ed. Graßmann II, 346) = Atharva-

„Den zehngespaltnen Händen eilt
die Zunge vor mit ihrem Spruch,
die Hände bringen Heilung dir,
mit beiden rühren wir dich an.“[1])

Und Heilungen von Blinden, bewirkt durch Auflegung der Hände auf die Augen, kehren in den indischen Volkserzählungen häufig wieder.[2]) — Unter den Heilgöttern der alten Ägypter ist es besonders Isis, die mit ihren Händen Wunderdinge wirkt. Daher der Zauberspruch eines ägyptischen Magiers (aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums): „Meine Hände liegen auf diesem Kind, und die Hände der Isis liegen auf ihm, wie sie (nämlich Isis) ihre Hände legt auf ihren Sohn Horus.“[3]) „Wie einst Isis ihre Hände auf Horus legte, um ihn zu heilen, so tut sie es demnach im gegebenen Augenblicke unsichtbar bei dem kranken Kinde, während sichtbar der Magier das im ägyptischen Heil- und Zauberwesen sehr häufig erwähnte Handauflegen vornimmt und die Formel wiederholt, die einst Isis erfand.“[4]) Auch andere ägyptische Götter (z. B. Serapis) besitzen geheimnisvolle Kräfte, die sie durch Auflegung der Hände den Patienten mitteilen,[5]) und wenn unter den Mani-

---

Veda IV, 13, 6 [Englische Übersetzung von Whitney, ed. Lanman (Harvard Oriental Series VII. 1905) p. 168].

[1]) Rig-Veda X, 137, 7 (ed. Graßmann II, 411) = Atharva-Veda IV, 13, 7 (ed. Lanman a. a. O.). Wörtlich lautet der Spruch: „Mit den zehngespaltenen Händen — die Zunge (dabei) als der Rede Vortreterin —, mit diesen, die vollkommener Gesundheit Ursache sind, mit diesen zweien berühren wir dich“. — Daß durch Berühren, Bestreichen u. dgl. Kräfte übertragen, zauberisch von dem einen auf den anderen übergeleitet werden, ist eine Vorstellung, die in den Veden immer wieder begegnet. Vgl. Oldenberg, Religion des Veda (1894) S. 498f. u. ö.

[2]) Nach Crooke, The popular religion and folk-lore of Northern India I (1896), p. 242.

[3]) Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind (ABA 1901 phil.-hist. Kl.) Spruch D S. 15.

[4]) Wiedemann, Magie und Zauberei im alten Ägypten (Der alte Orient VI, 4. 1905) S. 22.

[5]) Vgl. Maspéro, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes I (1893), 307f.: les dieux avaient à leur disposition des forces de diverse nature, les unes innées en eux ou du moins en certains d'entre eux, comme la „force de vie“ . . ., les autres extérieures, comme les „sortilèges“ de la

pulationen der Magier im Heilverfahren die Handauflegung eine so große Rolle spielt, so sind da ähnliche Gedanken wirksam.[1]) Vgl. noch die Sprüche Q, S, T (auch R?) des angeführten Berliner Papyrus,[2]) Schutzsprüche gegen die Todesgeister, die zu den verschiedenen Tageszeiten über ein Kind zu lesen sind, mit ihrer Formel: „Meine Hand liegt auf dir" — hier hat die Geste zweifellos exorzistischen Sinn. — Sehen wir uns weiter um bei den semitischen Völkern, so begegnet da zwar Handauflegung sensu proprio fast gar nicht. Die einzige Stelle, die anzuführen wäre — Gen 48, 13 ff. — handelt nicht eigentlich von heilender Handauflegung (vgl. w. u.). Aber die Vorstellung, daß das Berühren oder Streichen mit der Hand, überhaupt die Berührung von Körper zu Körper Genesung verleiht, daß durch den Kontakt Gesundheit und Lebenskraft den Kranken zugeleitet

---

magie . . . . leur vertu innée . . . parait avoir été regardée par les Égyptiens comme une sorte d'esprit, de fluide, analogue à ce qu'on appelle chez nous de différents noms, fluide magnétique, aura, etc. . . . . cette vertu se transmettait par l'imposition des mains et par de véritables passes, exercées sur la nuque ou sur l'épine dorsale du patient.

[1]) s. The demotic magical papyrus of London and Leiden (ed. Griffith-Thompson 1904) col. XVI, 29 u. XXV, 15. 20 u. ö. Dazu Abt, Die Apologie des Apulejus von Madaura und die antike Zauberei, RVV IV, 2 (1908), 262 f. Auch die Angabe des Papyros Ebers Taf. 99 (Übersetzung von Joachim (1890) S. 180, vgl. dazu Piehl, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 18 (1880) S. 130), daß Ärzte, Priester, Zauberer oft in die Lage kommen, ihre Hände und ihre Finger „auf den Kopf, auf den Hinterkopf, auf die Hände, auf die Magen-(Herz-) Gegend, auf die beiden Arme, auf die Beine" von Menschen zu legen, gehört hierher. Für weiteres vgl. de Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung (1909) S. 225 f. Doch hat man sich bei den altägyptischen Bildwerken, auf denen Handauflegung u. dgl. sich findet (vgl. Biesenthal, Das Trostschreiben des Apostels Paulus an die Hebräer (1878) S. 163), in acht zu nehmen, daß man nicht in ganz harmlosen Gesten magische Manipulationen vermutet. So hat z. B. in der Darstellung einer Beschneidungsoperation bei W. Max Müller, Egyptological Researches (Washington 1906) Taf. 106 (s. Text p. 60 ff.), wiedergegeben von Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder (1909) II, 126 Abb. 254, die Hand, die der Patient auf den Kopf des Operateurs stützt, mit der zur Heilung u. dgl. aufgelegten Hand nichts zu schaffen.

[2]) Bei Erman a. a. O. S. 41 ff.

wird, ist auch den Semiten, von den ältesten Zeiten her, geläufig. Auf einer alten babylonischen Beschwörungstafel [1]) findet sich u. a. folgender Spruch über einen Mann, über den „der Bann aus dem Himmel herabgekommen" ist, in den die bösen Geister gefahren sind: [2])

„Die Herrin, die die Toten erweckt, Gula,
heile ihn durch Abwischen mit ihrer heiligen Hand!" [3])

Ähnliches kehrt noch öfter wieder in den babylonischen Zaubertexten. Wenn Elia bei der Auferweckung des Sohnes der Witwe von Zarpath sich dreimal über den Knaben hinstreckt (1 Kg 17, 21), oder wenn Elisa bei der Auferweckung des Sohnes der Sunamitin sich über den Knaben legt — „und zwar tat er den Mund auf seinen Mund, die Augen auf seine Augen und die Hände auf seine Hände und beugte sich über ihn" (2 Kg 4, 34; und noch einmal v. 35) [4]) —, so soll durch diese körperlichen Aktionen der Propheten die neue Lebenskraft auf die Toten übertragen werden. In beiden Fällen ist aber letztlich Jahve der Vollbringer der Wundertat; der Vorgang liegt noch in der Sphäre der Religion. Mancherlei Analogien begegnen auf dem Gebiete der Zauberei, diesem

---

[1]) Nr. VII der Beschwörungstafeln Šurpu, vgl. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion I (1896), 36 ff.

[2]) Anschaulich wird die Attacke der Dämonen mit ihren Folgen beschrieben:

„Einen Menschen, von dem sein Gott gewichen, überfielen sie, verhüllten ihn wie ein Kleid,
sie gingen auf ihn los, spieen lauter Gift auf ihn,
banden seine Hände, fesselten seine Füße,
bedrängten seine Seite, bespritzten ihn mit Gallē,
durch Fluch, Bann ward sein Leib bedrückt,
durch Atemnot, Husten seine Brust geschwächt, Geifer, Schaum füllte seinen Mund,
über jenen Menschen brach Jammer und Schmerz herein, völlig ward er aufgelöst,
Tag und Nacht lief er umher, vor Schmerz konnte er nicht ruhen" (a. a. O. S. 37).

[3]) A. a. O. S. 39.

[4]) Vgl. auch v. 31, wo Gehasi im Auftrage des Propheten seinen Stab auf das Antlitz des Knaben legt.

wilden Schößling an dem Baume der Religion. Bei den Sslêb-Arabern, einem Stamm, „der die Merkmale des Ursemitentums bewahrt hat", gab es eine heilige Frau (Fagîra), die Heilkraft besaß, so daß alle geheilt wurden, denen sie die Hand auflegte oder den Fuß aufsetzte.[1]) Bei den heulenden Derwischen hat man beobachtet, daß deren Scheich Heilversuche an kranken Individuen, besonders an Kindern, macht durch Anhauchen, Berühren und besonders Treten mit dem Fuß.[2]) Das Streichen mit der Hand ist im Heilzauber der Araber eine beliebte Manipulation.[3]) Nicht weit ab liegt auch eine Anwendung des imitativen Zaubers zu Heilzwecken bei den Mohammedanern auf Java:[4]) ist dort ein Kind krank, so „wird der Mann, der das Schattenspieltheater hat und spielt, gerufen; er spielt ein Stück, in dem ein Kind geheilt wird (je nachdem aber auch eins, in dem gar keine Beziehung mehr zu dem vorliegenden Falle vor-

---

[1]) Nach Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Deutsche Ausgabe von Graf Baudissin (1903), S. 63, vgl. Schwally, AR 8 (1905), 89f. Curtiss berichtet auch (a. a. O. S. 103 Anm. 1) von einer ihm selbst bekannten Nonne Thekla, die bei den Mohammedanern für so heilig galt, daß Kranke sie baten, sie mit dem Fuß anzurühren. „Sie läßt sich aber nur dazu herbei, das kranke Glied mit den Händen zu berühren."

[2]) Vgl. Moll, Der Hypnotismus[4] (1907) S. 5 u. Weinreich, Antike Heilungswunder (1909) S. 68. Ähnlich der Fagîr bei den Amûr-Arabern, vgl. Curtiss a. a. O. S. 65f. u. 103. In der ʻArdscha-Geschichte legt der Schêch der Fâtima eine Hand auf ihr krankes Auge und heilt es, vgl. ebda S. 302.

[3]) Vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] (1897) S. 161, auch Vollers, AR 8 (1905), 97ff. u. Goldziher, AR 13 (1910), 39. Wahrscheinlich darf man das gleiche auch schon bei den alten Babyloniern voraussetzen, vgl. die Ausführungen von Schrank, Babylonische Sühnriten (Leipziger semitistische Studien III, 1. 1908) S. 85ff. über den „ursprünglich medizinischen Charakter des kuppuru". Hingewiesen sei noch auf den Brauch, den Curtiss a. a. O. S. 40 Anm. 1 nach Graf Landsberg mitteilt: „In jedem Hause in Mekka gab es ein Götterbild, das die Bewohner desselben anbeteten. Wollte jemand eine Reise antreten, so strich er unmittelbar vor seinem Weggang aus dem Hause mit der Hand über das Bild und dann über sich selbst hin. Dasselbe tat er unmittelbar nach dem Eintritt ins Haus bei seiner Rückkehr."

[4]) Die Dieterich, AR 11 (1908), 187 auf Grund einer Angabe Snouck Hurgronjes mitteilt.

kommt), und reicht am Schlusse dem Vater des Kindes die Hand: dann geht eine Wirkung über, und man glaubt, daß nun das kranke Kind gesund werde". Die Hand als Organ der Übertragung finden wir überall im Zauberwesen wieder, und im Volksaberglauben gehört sie vielfach zum eisernen Bestand.[1]) Bei Weier[2]) erzählt ein Knabe, das Medium des Cardanus, daß er dadurch Zauberkraft empfangen habe, daß „das Bild (der Zaubergeist) jhm ein hand auff das Haupt gelegt". Sehr lehrreich ist, wie die Taccullis in Nordwestamerika sich die Seelenwanderung, den Übergang der Seele eines Ahnen in den Körper eines Nachkommen vermittelt denken: die Seele wird direkt durch den Medizinmann übertragen, der seine Hände auf die Brust des Sterbenden oder Toten legt, dann über den Kopf eines Verwandten hält und hindurchbläst — dieser ist der Empfänger der frei gewordenen Seele, und das nächste Kind, das ihm geboren wird, erhält Namen und Rang des Verstorbenen.[3]) So sinnlich und real, wie hier die Überleitung der Seele vorgestellt ist, wird auch bei der heilenden Handauflegung die Überleitung der Gesundheit oder Lebenskraft förmlich als eines Fluidums gedacht.[4]) Dahin gehört, was die deutsche Popularmedizin gegen Leibschmerzen verordnet: „Laß die Hand eines andern auf deinen bloßen Leib legen, so wirst du alsbald merkliche . . . Hilfe spüren."[5]) Von den Südsee-Insulanern berichtet Cook,

---

[1]) Ebenso aber auch der Fuß, Beispiele bei Weinreich, Antike Heilungswunder S. 69f.

[2]) de praestigiis daemonum V, 5, deutsche Übersetzung von Fuglinus (Frankfurt a. M. 1586) p. 315.

[3]) Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur II (1873), 3 u. Kroll, Rhein. Museum N. F. 52 (1897), 338. Verwandtes auch bei Bastian, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 5 (1868), 161f.

[4]) Anhänger des „animalischen Magnetismus" [nach dem Entdecker auch „Mesmerismus" genannt, vgl. darüber Loewenfeld, Hypnotismus (1901) S. 8ff. u. ö. und Moll, Hypnotismus⁴ (1907) passim] wollten ja sogar die „eigentlichen Werkzeuge oder natürlichen Träger der Wunderkraft der Hand" gefunden haben, in den Pacinischen Körperchen (s. Lange, PRE² 5, 578 u. Leben Jesu II (1874), 335), und Karl von Reichenbach († 1869) glaubte, mit dem von ihm entdeckten „Od" das Fluidum, das den Fingerspitzen entströmt, chemisch nachgewiesen zu haben.

[5]) v. Hovorka-Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin II (1909),

daß sie durch Streichen und Reiben mit der Hand große körperliche Schmerzen heilen.[1]) In Deutschland hat man die Handauflegung auch beim Besprechen des Wahnsinns angewandt.[2]) In Norwegen wurde ein alter Soldat, der wahrscheinlich manchen Feind im Kriege getötet hatte, oft darum angegangen, mit seiner Hand Gewächse und ähnliche Körperschäden zu berühren; denn einer solchen Hand wird große Heilkraft zugeschrieben.[3]) Bekannt sind die Heilungen mit der „Königshand", wie sie die Könige von Norwegen, England und Frankreich usw. jahrhundertelang bewirkt haben sollen: namentlich Halskrankheiten (Skrofeln) wichen wunderbar unter der Handauflegung der fürstlichen Theurgen.[4])

---

127. Ähnliches aus Australien bei Klemm, Allgem. Kulturgeschichte d. Menschheit I (1843), 323. — Über die heilende Hand im deutschen Volksaberglauben allgemein einiges bei Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube d. Gegenwart[2] (1869) S. 296; vgl. Freybe, Der deutsche Volksaberglaube (1910) z. B. S. 110f.

[1]) Vgl. Welcker, Kleine Schriften 3 (1850), 112.

[2]) Drechsler, Sitte, Brauch u. Volksglaube in Schlesien 2 (1906), 310: in Strehlen nahm 1617 Matz (Matthias) Schmott nach seinem Geständnis das Segensprechen an solchen vor, die im Haupte verrückt und wahnsinnig waren, „indem er die linke Hand, darein ihm sein Herr, der Sextus, was eingeheilet, welches er nicht wisse, was es wäre, auf die Person legte, derselben Namen nenne und spreche: Das walte Gott! Ich lege meine linke Hand auf dich; bist du vom Teufel besessen, so wird er dich wieder verlassen im Namen Gottes usw." (nach Görlitz, Geschichte d. Stadt Strehlen S. 399). Wahrscheinlich ist hier übrigens die aufgelegte linke Hand (vgl. oben S. 99 Anm.) nicht als Zuleiterin der Gesundheitskraft, sondern als Abzugskanal für den bösen Geist gedacht. Vgl. den „Blitzableitergedanken" u. die mit ihm zusammenhängenden Meineidszeremonien, s. Hellwig, AR 12 (1909), 52ff. (Über die weitverbreitete Sitte, bei der Eidesleistung einen Gegenstand oder einen Menschen anzurühren, ihm die Hand aufzulegen, vgl. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4] II (1899), 545ff. u. Lasch, Der Eid [Studien u. Forschungen z. Menschen- u. Völkerkunde v. Buschan V (1908) S. 68ff. 105f. u. ö.). Die Berührung mit der Hand kann Zauber auflösend wirken; darum wird oft gesagt, daß etwas nicht mit bloßen Händen angefaßt werden dürfe, wenn es zauberkräftig sein solle, s. Wuttke a. a. O. S. 152 u. ö.

[3]) Nach Liebrecht, Zur Volkskunde (1879) S. 321.

[4]) Vgl. Choulant, Die Heilung der Skrofeln durch Königshand. Her. von der Gesellschaft für Natur- und Heilkunde in Dresden 1833; Vierordt, Medizinisches aus der Geschichte[2] (1896) S. 108ff.; Ebstein, Die Heilkraft der Könige, Deutsche medizinische Wochenschrift 34 (1908) I, 1104ff.; Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie[2]

Ein beliebtes Motiv ist die heilende Handauflegung in der christlichen Heiligenlegende.[1]) Daß aber auch gewöhnliche Sterbliche mit Erfolg die Hände auflegen können, beweist die Redensart, die man noch heute im Prättigau (Kanton Graubünden) findet: „er hat eine „gnärige" (d. h. heilkräftige) Hand".[2]) Gewiß ist, daß mit der wunderwirkenden Handauflegung von Scharlatanen und Kurpfuschern viel Unfug und Schwindel getrieben wird. Aber Taten wie die von Greatrak(e)s,[3]) Joh. Jos. Gassner[4]) († 1779),

---

(1904), 550; v. Hovorka-Kronfeld a. a. O. S. 877; Weinreich, Antike Heilungswunder S. 75. Shakespeare hat im Macbeth IV, 3 dies Heilvermögen des englischen Königs verherrlicht:

„. . . seltsam Heimgesuchte,
Voll Schwulst und Aussatz, kläglich anzuschauen,
An denen alle Kunst verzweifelt, heilt er . . ."
„. . . ihre Krankheit
Trotzt jeder Heilkunst; doch rührt er sie an,
Hat so der Himmel seine Hand gesegnet,
Daß sie sogleich genesen."

1) Vgl. z. B. das römische Martyrium der Heiligen Kosmas und Damian c. 1: *εἴτε οὖν ἐπ' ἀνθρώπων, εἴτε ἐπὶ ἀλόγων ζῴων ἐπετίθεσαν οἱ ἅγιοι τοῦ Χριστοῦ θεράποντες τὰς ἑαυτῶν χεῖρας, εἶχον ἕτοιμον εἰς ἅπαντα τὴν ἀκαταμάχητον δύναμιν τοῦ δεσπότου Χριστοῦ συνεργοῦσαν εἰς αὐτούς, αὐτοῦ τοῦ κυρίου πληροῦντες τὴν ἐντολὴν τὴν φάσκουσαν· „δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε"* (nach Deubner, Kosmas und Damian (1907) S. 209) u. die Blasius-Legende (MSG 116, 820 C). Weiteres bei Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (1904) S. 258. 387. 461. S. auch Heine (Buch der Lieder. Kritische Ausgabe von Seuffert (1887) S. 146):

„Sie (die Muttergottes) beugte sich über den Kranken,
Und legte ihre Hand
Ganz leise auf sein Herze,
Und lächelte mild und schwand."

2) Vgl. Stoll a. a. O. S. 549.

3) Einem irländischen Edelmann, der in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts durch seine Wunderkuren großes Aufsehen erregte: durch Handauflegen und Streichen heilte er zahlreiche Kranke, und „die Erfolge seines Verfahrens wurden durch das Zeugnis vieler glaubwürdiger Personen, worunter sich auch Ärzte befanden, bestätigt" (Loewenfeld, Hypnotismus (1901) S. 7).

4) Dem (kathol.) Pfarrer und Wunderdoktor von Ellwangen usw., dessen Teufelaustreibungen ganz Süddeutschland erregten und die Gelehrten ebenso wie seine weltlichen und geistlichen Oberen in lebhaftem

Joh. Christoph Blumhardt[1]) († 1880), Frederik A. Boltzius[2]) in Schweden, Zeller in Männedorf[3]) geben doch zu denken und zeigen, daß die Handauflegung sich, wo nicht als wirkliche Heilzeremonie, so doch als ein bemerkenswertes Mittel der Suggestivtherapie[4]) bis in die Gegenwart hinein behauptet, wie scharf auch immer die berechtigte Kritik und Skepsis ihr zusetzen.

Und wenn wir nun von diesem Streifzuge durch die Völker und Zeiten zurückkehren in die Welt, die die älteste Christenheit umgab, die Welt der hellenistischen Kultur in der Glanzzeit des römischen Kaiserreiches, so begegnet uns da der Glaube an die Heilkraft der Handauflegung in der höchsten Potenz. Das Zeitalter des Hellenismus läßt sich nicht denken ohne einen fast unbegrenzten Wunderglauben.[5]) Und in ihm spielt neben und

---

Hin und Her der Beurteilung beschäftigten. Vgl. KL² 5, 114 ff.; RGG II, 1133 ff.; Loewenfeld a. a. O. S. 7 f.

[1]) Dem (protest.) Pfarrer u. Wunderseelsorger von Möttlingen u. Bad Boll, der durch seine Handauflegung bei der Absolution, teilweise ohne sein Wissen, Kranke heilte. Vgl. Zündel, Pfarrer Joh. Chr. Bl.³ (1882) S. 209 ff. u. ö.; Art. „Blumhardt“ PRE³ 3, 264 ff. u. RGG I, 1274 f.

[2]) Vgl. A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei² (1908), 581.

[3]) Vgl. Loewenfeld, Lehrbuch der gesamten Psychotherapie (1897) S. 173 f. — Über heilende Handauflegung bei den modernen Scientisten vgl. RGG II, 1181, überhaupt 1179 ff. und PRE³ 20, 593. Den „Erfolgen“ dieser schwärmerischen Bewegung gegenüber ist aber äußerste Skepsis am Platz.

[4]) Vgl. v. Schrenck-Notzing, Art. „Psychotherapie“, RE d. ges. Heilkunde 19, 558 (überh. S. 532 ff.); Loewenfeld, Lehrb. d. ges. Psychotherapie S. 125 ff.; Ziehen, bei Eulenburg-Samuel, Lehrb. d. allgem. Therapie II (1898), 655 ff.; Schaefer, Jesus in psychiatr. Beleuchtung (1910) S. 54 ff. Einschlägiges auch bei Schmidkunz, Psychologie d. Suggestion (1892), z. B. S. 97 f. 98. 101. 114 f. 139 u. ö.

[5]) Vgl. allgemein Diels, Antike Heilwunder (Nord und Süd 1888, I, 29 ff.); Naumann, Die Wertschätzung des Wunders im Neuen Testament (1903) Anhang S. 78 ff. (dort weitere Literatur); Lembert, Der Wunderglaube bei Römern und Griechen I (1905; wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht über das Kgl. Realgymnasium zu Augsburg 1904—05); Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (1907) S. 126 u. ö. — Dem nachzugehen, wie weit dieser Wunderglaube rein auf dem Boden der griechisch-römischen Religion und Superstition erwachsen ist, wie weit er als ein Produkt des religiösen Synkretismus der Zeit mit seinem starken orientalischen, nicht zuletzt ägyptischen Einschlag angesehen werden muß,

mit der Inkubation die Wundermacht der heilenden Hand eine Hauptrolle. Darüber hat jüngst Weinreich in seiner schon mehrfach angezogenen Spezialarbeit[1]) eingehend gehandelt und nach den Quellen ein so vollständiges und anschauliches Bild von der Verbreitung des Glaubens an die heilende Hand in der Antike gegeben, daß ich mich begnügen kann mit einer leichten Skizze der wichtigsten Punkte. Ich gehe darum nicht näher ein auf die Vorstellung von der Gotteshand als selbständiger Trägerin der wunderbaren Heilkraft,[2]) sondern verfolge nur die andere Vorstellung, die uns zunächst interessiert, von der dem Kranken aufgelegten oder den Kranken anrührenden Hand als Übermittlerin der Heilkraft, die durch die Kontagion auf den Kranken übergeleitet, auf ihn übertragen wird. Es ist vor allen Asklepios, der Heilgott der Alten *κατ' ἐξοχήν*, der in zahlreichen Fällen armen Leidenden durch die wunderkräftige Berührung seiner Hand geholfen haben soll.[3]) Fabelhafte Dinge wissen davon die Wunderberichte des Asklepiostempels in Epidauros zu erzählen.[4]) Unfruchtbare Frauen, Blinde, Lahme, körperlich Kranke jeder Art sind so genesen. Noch Kaiser Julian preist den Segen, den des Asklepios Heilandshand allerorten gestiftet habe.[5]) Aber auch Zeus,[6])

liegt außerhalb der Grenzen dieser Untersuchung. Vgl. dafür Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Deutsche Ausgabe von Gehrich. 1910.

[1]) Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer (RVV VIII, 1. 1909), 1. Kapitel: *ΘΕΟΥ ΧΕΙΡ*, S. 1—75.

[2]) Vgl. Weinreich S. 1 ff. 37. 38 ff. 48 ff. u. Dilthey, Archäolog.-epigraph. Mitteil. aus Österreich 2 (1878), 44 ff. u. Wünsch, AR 7 (1904), 103 ff.

[3]) Vgl. Weinreich a. a. O. S. 28—35, auch E. Schmidt, Kultübertragungen (RVV VIII, 2 (1909) S. 44 f.). S. allgemein die Art. „Asklepios" bei Roscher, Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie I, 618 ff. u. Pauly-Wissowa, RE 2, 1642 ff.

[4]) s. Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum II (1900) Nr. 802—804, vgl. Nr. 807 (aus dem Asklepieion auf der Tiberinsel in Rom).

[5]) contra Christianos (Fragm. bei Cyrill. Al., MSG 76, p. 805), vgl. Weinreich a. a. O. S. 32 Anm. 1. Überhaupt ist bemerkenswert, wie stark gerade bei den Neuplatonikern wieder der Glaube an die gesundheitspendende, schmerzstillende Gotteshand durchbricht, vgl. Weinreich S. 35 ff.

[6]) Vgl. Weinreich a. a. O. S. 18 ff.; Maaß, de Aeschyli supplicibus (Index scholarum. Greifswald. W.-S. 1890—91) S. 10 ff. und Gruppe,

Apollo,[1] Dionysos[2] und andere Götter[3] stehen in dem Ansehen von Wundertätern der gleichen Art. Unter den Menschen sind es die Ärzte, die Asklepios-Jünger, denen man die Fähigkeit zur Wunderheilung durch die Hand zuschreibt.[4] Die Legende stattet auch die Weisen, die Philosophen damit aus und weiß von manchem Erstaunliches zu berichten, was er durch bloße Berührung oder Handauflegung vollbracht hat, vgl. bes. Philostratus, Leben des Apollonius von Tyana.[5] Auch von ganzen Volksstämmen erzählte man sich, die mit besonderer Heilkraft gegen Skorpionen- und Schlangenstiche begabt seien — die Psyller in Afrika, die Marser in Italien und die Ophiogeneis in Parion auf Kypros — und ihre Kraft u. a. auch durch Handauflegung bewiesen.[6] Und daß es Leute gibt mit

---

Griechische Mythologie und Religionsgeschichte I (1906), 59. Daher das Epitheton *Ἔπαφος* für Zeus: „der Anrührer".

1) Vgl. Weinreich a. a. O. S. 35, auch S. 41.

2) Epaphios! Vgl. Maaß a. a. O. S. 16 u. Weinreich a. a. O. S. 27f.

3) s. Weinreich S. 36ff. Z. B. Cheiron, „der Gott mit der schmerzmildernden, kunstgewandten Hand" (Usener, Götternamen (1896) S. 157, vgl. Gruppe a. a. O. I, 116). — Doch etwas zu modern-rationalistisch ist das Urteil von Blinkenberg, Archäologische Studien (1904) S. 102: „Am Ende geht die Heilkraft der göttlichen Hand wohl einfach darauf zurück, daß die älteste Heilkunde besonders *χειρουργία* war. Es ist die Hand des Arztes, die in den gewöhnlichen Fällen die Hilfe bringt, in den außergewöhnlichen also die Hand des Gottes."

4) Schon bei Solon heißt es (fr. 12, 61 f.) vom Arzt:

τὸν δὲ κακαῖς νούσοισι κακούμενον ἀργαλέαις τε
ἁψάμενος χειροῖν αἶψα τίθησ' ὑγιῆ

(Hiller-Crusius, Anthologia Lyrica (1897) p. 39). Die Vorstellung hat sich lange erhalten, vgl. Seneca, de beneficiis VI, 16, 2 (ed. Hosius 1900 p. 164): . . . medico, si nihil amplius quam manum tangit . . .

5) Ausführung und Belege bei Weinreich a. a. O. S. 45ff. Z. B. Philostratus, Vita Apollonii III, 39 (opp. ed. Kayser I (1870), 115): . . . *καὶ χωλεύων τις ἀφίκετο γεγονὼς μὲν ἤδη τριάκοντα ἔτη, λεόντων δὲ θηρατὴς δεινός, ἐμπεπτωκότος δὲ αὐτῷ λέοντος ὠλίσθήκει τὸν γλουτὸν καὶ τοῦ σκέλους ἑτέρως εἶχεν. ἀλλ' αἱ χεῖρες αὐτῷ καταψῶσαι τὸν γλουτὸν ἐς ὀρθὸν τοῦ βαδίσματος ὁ νεανίας ἦλθε.* Vgl. IV, 45 (l. c. p. 164), wo A. eine Tote erweckt, *οὐδὲν ἀλλ' ἢ προσαψάμενος αὐτῆς καί τι ἀφανῶς ἐπειπών.*

6) Vgl. Plinius, nat. hist. VII, 2 (2) (ed. Detlefsen II (1867), 9 sq.) u. ö. Krates von Pergamon schreibt, nach Plinius l. c.: in Hellesponto circa Parium genus hominum fuisse, quos Ophiogenes vocat, serpentium

einer „gnärigen“ Hand (vgl. oben S. 110), war auch einem gebildeten Griechen um 100 n. Chr. eine bekannte Tatsache.[1] Faßt man endlich die körperliche Berührung zu Heilungszwecken im weitesten Sinn und nimmt zu dem Auflegen der Hand das Aufsetzen des Fußes hinzu, den Gebrauch des Speichels, den Kuß, überhaupt jede Art von Kontagium von seiten des „Arztes“ oder des Kranken und sucht dafür Belege in der Literatur der hellenistischen Zeit, so wächst die Zahl der Analogien ins Ungemessene,[2] und es

---

ictus contactu levare solitos et manu imposita venena extrahere corpori. Vgl. Weinreich a. a. O. S. 47 f., auch Anm. 3 ebda.

[1]) Vgl. Plutarch, Quaest. conviv. V, 7, 1 (ed. Bernardakis IV, 199 f.): *ἡ . . . ἐπαφὴ καὶ συναναχρωσις ἔχει τινὰ φαινομένην πάθους ἀρχήν· . . . οὐδὲν ἀπέχει καὶ ἀνθρώπου ψαῦσιν τὴν μὲν ὠφέλιμον εἶναι, τὴν δ᾽ἀπηνῆ καὶ βλαβεράν.* Dazu Weinreich a. a. O. S. 48. Ähnliche Vorstellungen verband man wohl auch mit dem Massieren, vgl. Martial, Epigr. III, 82, 13 sq. (ed. Friedländer I (1886), 325):

Percurrit agili corpus arte tractatrix
Manumque doctam spargit omnibus membris

und Seneca, epist. 66, 53 (ed. Hense 1898 p. 211). Geradezu hypnotische Bedeutung hat das „Berühren“, von dem Merkur in Plautus' Amphitruo I, 1, 157 (ed. Leo I (1885), 16) spricht: quid si ego illum tractim tangam, ut dormiat?'

[2]) Heilungen durch Fußaufsetzen werden von Pyrrhus (vgl. Plutarch, Pyrrh. 3) und Vespasian (vgl. Tacitus, Hist. IV, 81; Sueton, Vespasian 7; Dio Cassius 56, 8) überliefert — übrigens die frühesten Beispiele für die „Heilkraft der Fürsten“, vgl. Weinreich a. a. O. S. 67 f. Für den Gebrauch des Speichels im Heilverfahren vgl. wieder Tacitus, Hist. IV, 81; Plinius, nat. hist. XXVIII 3 (7) u. 7 (22) (ed. Detlefsen IV (1871), 175 sq. u. 183) und die von Weinreich a. a. O. S. 47 Anm. 2 u. 3 u. S. 98 angeführten Stellen. Über Handauflegen, Anrühren usw. von seiten des Heilung suchenden Menschen s. außer dem Material bei Weinreich S. 63 ff. noch Arrian, Alexandri anabasis VI, 13, 3 (opp. ed. Roos I (1907) p. 306): *οἱ δὲ ἐπέλαζον ἄλλος ἄλλοθεν, οἱ μὲν χειρῶν, οἱ δὲ γονάτων, οἱ δὲ τῆς ἐσθῆτος αὐτῆς ἁπτόμενοι*; Plutarch, Sulla 25 (Vitae parall. ed. Sintenis II (1841), p. 403 sq.): *αὕτη περὶ τὸν Σύλλαν ἐξόπισθεν παραπορευομένη τήν τε χεῖρα πρὸς αὐτὸν ἀπηρείσατο, καὶ κροκύδα τοῦ ἱματίου σπάσασα παρῆλθεν ἐπὶ τὴν ἑαυτῆς χώραν. ἐμβλέψαντος δὲ τοῦ Σύλλα καὶ θαυμάσαντος „οὐδὲν“ ἔφη „δεινὸν, αὐτόκρατορ, ἀλλὰ βούλομαι τῆς σῆς κἀγὼ μικρὸν εὐτυχίας μεταλαβεῖν;* Athenaeus, Dipnosophist. V, 49 (ed. Kaibel I (1887), 471): *πλήρης δ᾽ἦν καὶ ὁ Κεραμεικὸς ἀστῶν καὶ ξένων καὶ αὐτόκλητος εἰς τὴν ἐκκλησίαν τῶν ὄχλων συνδρομή. ὁ δὲ μόλις προῆλθε δορυφορούμενος ὑπὸ τῶν εὐδοκιμεῖν παρὰ τῷ δήμῳ θελόντων, ἑκάστου σπεύδοντος κἂν προσάψασθαι τῆς ἐσθῆτος* (bem. die Berührungen mit Mc 5, 25 ff. und Parallelen!). Allgemein zu vergleichen ist noch Sittl,

wird vollends evident, daß das Milieu, in dem das Urchristentum wurzelte, förmlich durchtränkt war von dem Glauben an Heilkräfte, die bei der physischen Berührung von Wesen zu Wesen überfließen.

Was folgt aus dem hiermit festgestellten Tatbestand, daß die heilende Handauflegung usw. dem Brauch und Glauben aller Völker und Zeiten angehört und besonders in der griechisch-römischen Umwelt der Urchristenheit weit verbreitet und hochgeschätzt gewesen ist, für unsere Frage nach dem Ursprung der heilenden Handauflegung im Neuen Testament? Jedenfalls das Eine, daß der vom Neuen Testament bezeugte Brauch Jesu und seiner Jünger nicht etwas absolut Einzigartiges, ganz für sich Dastehendes ist, sondern daß er zusammengehört mit den analogen Erscheinungen der Religionsgeschichte als eine Spezies derselben Gattung. Wie zweifelhaft es auch durchweg mit der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der außerbiblischen Berichte über Heilungen durch Handauflegung bestellt sein mag, wie viele Fälle überhaupt in der unterreligiösen Sphäre der Zauberei liegen, etwas generell anderes sind die neutestamentlichen Fälle doch nicht. Das letzte Wort hierüber kann allerdings erst dann gesprochen werden, wenn die Bedeutung, die die Handauflegung und die übrigen Manipulationen im Heilverfahren Jesu und der Apostel haben, festgestellt ist. Haben sie dort keine andere Bedeutung als überall sonst in der Religionsgeschichte, dann kann die Frage aufgeworfen werden, ob nicht ein Abhängigkeitsverhältnis besteht zwischen dem neutestamentlichen Brauch und dem allgemeinen, näher, ob nicht eine Entlehnung stattgefunden hat aus dem Bereich des Hellenismus. Die Abhängigkeit von dort könnte eine literarische sein, derart, daß die ältesten christlichen Schriftsteller Wunderheilungen durch Handauflegung usw., wie sie den Wohltätern der Menschheit in der griechisch-römischen Welt zugeschrieben wurden,

---

Gebärden der Griechen und Römer (1890) S. 323 ff. Über „Handreichen" und „Handschlag" vgl. Stephani, Compte-rendu de la commission impériale archéologique (St. Pétersbourg 1862) p. 69—114, auch Wettstein z. Ga 2, 9.

auch Jesus und seinem Kreise angedichtet hätten.[1]) Oder die ersten Christen und auch Jesus hätten den Glauben ihrer Zeitgenossen an die Heilkraft des Kontagiums übernommen und geteilt. Das erstere halte ich bei dem allgemeinen Charakter der Geschichtsdarstellung der Evangelien für ausgeschlossen. Als ein beliebtes religionsgeschichtliches (oder gar mythologisches)[2]) Motiv, das auch auf die Gestalt Jesu übertragen worden wäre, läßt sich die Handauflegung in den Heilungsberichten der Evangelien nicht begreifen. Der Wahrheit näher kommt die andere Annahme, daß der Glaube an die Heilkraft der physischen Berührung, wenn er in urchristlichen Kreisen vorhanden war, in ursächlichem Zusammenhang steht mit dem allgemeinen Glauben der Zeit. Aber eines kann sie nicht erklären: wie Jesus dann dazu gekommen ist, sich selbst die Fähigkeit zur heilkräftigen Handauflegung zuzutrauen und sie mit sicherem Erfolge auszuüben. Hier kann von Entlehnung nicht mehr die Rede sein, hier wirken selbständige besondere Ursachen, die sich der allgemeinen religionsgeschichtlichen Betrachtung entziehen. Das Nähere siehe Abschnitt III. Erwägt man schließlich noch die überall in der Welt gleichen physisch-psychischen Voraussetzungen für den Glauben an heilsame Einflüsse, die von der Berührung ausgehen, so bleibt nicht viel von dem urchristlichen Brauch der Handauflegung als Heilgeste übrig, was eine Zurückführung auf geschichtliche Analogien und Erklärung aus ihnen unbedingt erfordert.

Anhang: Die Handauflegung bei der Segnung.

Im Anschluß an die heilende Handauflegung sogleich ein Wort über die segnende Handauflegung, die nicht nur deswegen, weil sie ebenso, in freier Anwendung, über die ganze Erde verbreitet ist wie jene, mit ihr zusammengestellt zu werden verdient — die zugrunde liegende Idee ist letztlich

---

[1]) In der christlichen Heiligenlegende ist dies später zweifellos geschehen, vgl. dafür allgemein das schon angeführte Werk von Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults (1904).

[2]) In dem Sinne von Wundt, Völkerpsychologie II, 3 (1909), 507.

hier und dort die gleiche. Bringt dem Kranken die Hand des Helfers, die ihn anrührt, die Genesung, so bedeutet auch für den Gesunden die physische Vereinigung mit einem Stärkeren, Reineren, Heiligeren, die durch dessen aufgelegte Hand geschieht, Heil: sie überträgt auf ihn Kraft von seiner Kraft und gibt ihm Anteil an des anderen Art und Wesen. Ich erinnere an die Vorstellung, die sich gleicherweise im indischen, griechischen und deutschen Volksglauben findet, daß die Berührung höherer Wesen, zu deren charakteristischen Eigenschaften Schönheit gehört, Schönheit verleiht.[1]) Ebenso gilt die Berührung mächtiger siegreicher Fürsten und Potentaten als glückbringend.[2]) Ähnliche Gedanken liegen nun auch — abgesehen von allerlei Bräuchen des täglichen Lebens in aller Welt[3]) — der eigentlichen Segnung durch Handauflegen

---

[1]) Belege und nähere Ausführung bei Weinreich a. a. O. S. 51ff. Ich füge noch hinzu Mahabharata I, 95, 45 (transl. Dutt I (Calcutta 1895), 139): „Those that were touched by this king (gemeint ist Santanu) with his hands, felt indescribable pleasure. they became restored to youth.“

[2]) Beispiele s. oben S. 114 Anm. 2, Verwandtes auch in der folgenden Anm.

[3]) Nur ein paar Kinderstubensitten seien erwähnt. Bei Theokrit, Idyll. XXIV (Heraclisc.), 6ff. (Theocr. Carmina ed. Ziegler (1879), 135f.) legt Alkmene dem kleinen Herakles und Iphikles die Hand auf das Köpfchen, und was ihnen widerfahren soll, sagt das hinzugefügte Wunschwort:

ἁπτομένα δὲ γυνὰ κεφαλᾶς μυθήσατο παίδων·
„εὕδετ' ἐμὰ βρέφεα γλυκερὸν καὶ ἐγέρσιμον ὕπνον·
εὕδετ' ἐμὰ ψυχά, δύ' ἀδελφεώ, εὔσοα τέκνα·
ὄλβιοι εὐνάζοισθε καὶ ὄλβιοι ἀῶ ἵδοιτε.“

Vgl. Maaß, de Aeschyli supplicibus S. 20f. u. Weinreich a. a. O. S. 54. Ähnlich Persius, satir. II, 31ff. (ed. Jahn² (1886) p. 16f.). „Der Scholiast zu diesen Versen wußte noch, daß die Berührung der einzelnen Glieder Segen bringen soll; das Bestreichen der labella will eloquium erzielen, das Berühren der Stirn soll offenbar Verstand verleihen“ (Weinreich a. a. O. S. 55). Dazu stimmt merkwürdig ein Brauch der Hottentottenmütter, den nach Theophil Hahn (Globus 12 S. 278) Preuß im Globus 86 (1904), 376 wiedergibt: „diese singen, während sie ihr Baby auf dem Schooße halten, ein improvisiertes Lied, das die künftigen Heldentaten ihres Sprößlings behandelt, und dabei streicheln und küssen sie die Gliedmaßen, die für die Ausführung der Leistungen in Frage kommen“. Dadurch soll dem Kinde oder dem betr. Gliede Gedeihen mitgeteilt werden. Vgl. Wünsch, AR 9 (1906) S. 145f. und Weinreich a. a. O. S. 55.

oder Bestreichen des Hauptes zugrunde, der wir namentlich bei den Semiten begegnen.[1]) Das bekannteste und markanteste Beispiel[2]) bietet die Erzählung der Genesis

---

[1]) Hierher gehört jedenfalls die Stelle aus der Flutepisode im Gilgameš-Epos (Taf. XI, 198—201 — die Übersetzung nach Ungnad, in: Forschungen zur Religion u. Literatur d. A. u. N. T.s XIV (1911) S. 59; vgl. dazu Greßmann ebda S. 199ff. u. Schrank, Babylonische Sühnriten S. 62ff.), wo Ut-napištim dem Gilgameš von seiner und seines Weibes „Vergottung" erzählt:

„Da stieg Ea in das Schiff hinein,
faßte mich bei den Händen und führte mich ans Land,
führte ans Land und ließ niederknien mein Weib an meiner Seite,
berührte unsere Stirn und, in unsere Mitte tretend, segnet er uns."

Die Berührung der Stirn ist hier das Vehikel der Segnung = Mitteilung göttlicher Lebenskräfte an das Menschenpaar. Wenn der babylonische König am Neujahrstag im Tempel Marduks erschien, um „die Hände Bels zu ergreifen" (vgl. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients[2] (1906) S. 86, vgl. S. 101 Abb. 36 u. S. 534: Jes. 45, 1), so war die Idee der Zeremonie auch wohl die, daß er von neuem den Segen des Gottes empfangen sollte. In die Geschichte von der Vergottung Ut-napištims spielte aber noch ein anderes Motiv hinein, das Motiv von der Verwandlungskraft der Hand: U. und sein Weib wurden durch die Berührung der Gotteshand in Götter verwandelt. An der angeführten Stelle heißt es weiter [Z. 202—204 (a. a. O.); Worte Eas]:

„In früherer [Zeit] war Ut-napištim nur ein Mensch,
jetzt sollen U. und sein Weib uns Göttern gleich sein!
Wohnen soll U. in der Ferne an der Mündung der Ströme!"

Dazu vgl. Taf. VI, 58—61 (a. a. O. S. 31), wonach Ištar den Hirten, den sie liebte, durch einen Schlag in einen Wolf (?) verwandelte [s. dazu Greßmann a. a. O. S. 125ff.]. Über den Glauben an die Verwandlungskraft der Hand in bonam und in malam partem vgl. allgemein Weinreich a. a. O. S. 49ff. — Belege aus der arabischen Literatur dafür, daß die Bestreichung oder Streichelung (masḥ) des Hauptes öfter den Charakter der Segnung, frommen Beglückwünschung u. dgl. trug, bei Vollers, AR 8 (1905), 99ff. Auch bei der Einweihung eines neuen Hauses, bei der Aufrichtung der Stadtmauer usw. spielte das masḥ eine Rolle, vgl. ebda S. 98 u. AR 12 (1909), 244 u. 246. Daß auch das hebräische מָשַׁח ursprünglich nichts weiter bedeutet als „mit der Hand streichen, bestreichen" und ähnliche Bräuche wie die angeführten arabischen bei den alten Hebräern vermuten läßt, hat Wellhausen, AR 7 (1904), 38f. behauptet. Anders Weinel, משׁח und seine Derivata, ZAT 18 (1898), S. 9ff., vgl. noch Volz, Geist Gottes (1910) S. 26 Anm. 5. In dieser Frage ist wohl das letzte Wort noch nicht gesprochen.

[2]) Vgl. noch Gen 27 (dazu H. Schmidt, RGG II, 1153f.) und die

von der Segnung der Joseph-Söhne Ephraim und Manasse durch den alten Jakob, 48, 10 ff., und zwar in der älteren (jahwistischen) Form, die wir jedenfalls in v. 13 f. 17—19 vor uns haben.[1]) Damit der Großvater sie segne, bringt Joseph ihm seine Söhne. „Joseph nahm die beiden", heißt es, „Ephraim mit seiner rechten Hand, so daß er zur Linken Israels stand, und Manasse mit seiner linken Hand, so daß er zur Rechten Israels stand, und so führte er sie ihm zu. Israel aber streckte seine Rechte aus und legte sie auf Ephraims, des Jüngeren, Haupt, und seine Linke auf Manasses Haupt, indem er die Arme kreuzte"[2]) (v. 13 f.). Joseph mißfällt die unerwartete Manipulation des Vaters. Er hält sie für ein Versehen des fast erblindeten (vgl. v. 10) Greises, er will sie korrigieren und Jakobs Rechte auf das Haupt Manasses legen: „Nicht so, lieber Vater! Dieser ist der Erstgeborne; lege deine Rechte auf **sein** Haupt" (v. 18). Aber Jakob weigert sich: „Ich weiß wohl, mein Sohn; ich weiß wohl! Auch er soll ein Volk werden! Auch er soll groß sein! Aber sein kleiner Bruder soll doch größer sein als er; dessen Name soll werden der Völker Menge" (v. 19). Als Mittel zur Tradition der Kraft heiligen Erzvatersegens erscheint hier die Handauflegung,[3]) förmlich substantiell fließt durch Jakobs

---

poetische Wendung Ps 139, 5: תָּשֶׁת עָלַי כַּפֶּכָה, „du (Jahwe) legtest deine Hand auf mich". Interessant ist auch, was Buxtorf, Synagoga judaica (Hanov. 1622) p. 393 als Neujahrsbrauch der Juden seiner Zeit mitteilt. Da gehen die Kinder zum obersten Rabbi, um seinen Segen zu erbitten. Der legt ihnen die Hände aufs Haupt und wünscht ihnen ein gutes neues Jahr. Ob der Brauch allgemeinere Verbreitung hatte oder hat, ob er alt ist, wo möglich, in irgendeiner Form schon vorchristlichen Ursprungs, läßt sich leider nicht sagen, da sich sonst keine Spuren von ihm finden.

[1]) Vgl. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch (1906) S. 56; Gunkel, Genesis³ (1910) S. 472 u. a. — Von Le 9, 22 sehe ich aus dem gleichen Grunde ab wie früher von Lc 24, 50, vgl. oben S. 12 Anm. 5.

[2]) v. 14: וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל אֶת־יְמִינוֹ וַיָּשֶׁת עַל־רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא הַצָּעִיר וְאֶת־שְׂמֹאלוֹ עַל־רֹאשׁ מְנַשֶּׁה שִׂכֵּל אֶת־יָדָיו.

[3]) „Der Greis legt seine Hände auf die Häupter der geliebten Enkel, als wolle er damit seine Erfahrungen, Wünsche und Hoffnungen über sie

Hände der Segen auf die beiden Knaben über, unmittelbar erhalten sie so Anteil an dem Gut der Väter.[1]) Und dabei entströmt der rechten als der besseren Hand (vgl. auch Gen 35, 18)[2]) ein reicherer Segensstrom als der linken. Sicher ist hier, auch beim Jahwisten, der Segensgestus von Segensworten begleitet gedacht[3]) — Wort und Geste dienen vereint dazu, den Segen zu spenden —, aber der Manualsegen hat neben dem verbalen seine selbständige Bedeutung. Und selbst in solchen Fällen, wo der gesprochene Segen die Hauptsache ist und der Handakt nur ein begleitendes Moment für den Wortakt bildet, ist doch noch etwas von der ursprünglichen Eigenart des Manualsegens zu erkennen: die Segenswünsche, die der Mund ausspricht, sind gewissermaßen ein Stück von dem handelnden Ich selbst, das, worauf sich sein Geist in dem Augenblick konzentriert, und dies überträgt die Hand in sinnenfälliger Form auf den Segensempfänger. „Durch Handauflegung entsteht eine geistige Ansteckung und Zeugung; der Geist des Höheren und Heiligen geht über auf den Schwachen und Unheiligen und wird ihm zum Segen.“[4])

---

ausgießen“ (Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch (1878) S. 477).

[1]) Ähnlich ist die Vorstellung 2 Kg 13, 16, wo von den Händen des Propheten die Segenskraft in die Hände des Königs übergeht und weiter in den Bogen. Vgl. Keil z. St.

[2]) Dazu allgemein oben S. 99 Anm.

[3]) Vgl. Gunkel a. a. O. S. 473.

[4]) Wellhausen, AR 7 (1904), 39. Vgl. Traub, Wunder im Neuen Testament (1906) S. 54f.: durch die Handauflegung wird „eine geistige Ansteckung vermittelt, eine wirkliche geistige Gemeinschaft der beiden Handelnden erzeugt“. — In einem schönen Bilde spricht eine Dichterin unserer Tage von der segenspendenden, unheilabwendenden Kraft der Handauflegung (Marie Krause-Kinkel, „Dörflein im Tal“, Gedichte (Paderborn 1902) S. 184):

„Möchte wie zum stillen Segen
Hier auf Berges Höh'
Meine Hände auf dich legen,
Daß kein Leid, kein Weh,
Sich in diesen Frieden schleiche,
Voller Haß und Qual,
Daß kein Unheil dich erreiche,
Dörflein du im Tal.“

Wie über das Verhältnis der segnenden Handauflegung im Urchristentum zu dem eben erörterten allgemeineren Brauch zu urteilen ist, kann nach dem, was sich bei der heilenden Handauflegung ergab, kaum zweifelhaft sein. Wieder sind in der überall gleichen menschlichen Anlage die natürlichen Anknüpfungspunkte gegeben für die Entstehung des Brauchs, und nach geschichtlichen Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Verbreitungsgebieten braucht man im allgemeinen nicht zu suchen. Das schließt aber eine historische Abhängigkeit im einzelnen Fall nicht aus. Für das Neue Testament käme da die altsemitische Sitte und Idee in Betracht. Und da diese teilweise schon rituellen Charakter trägt,[1]) was als Anzeichen für Konsolidation der Sitte im Volksbewußtsein gelten kann, so ist die Möglichkeit einer Herleitung aus dieser Quelle offen zu lassen.[2]) Die segnende Handauflegung würde dann auch hinsichtlich ihrer Herkunft in der Mitte stehen und die Brücke bilden zwischen der freigeübten heilenden Handauflegung, die in der Religionsgeschichte in weitem Umfang eine Rolle spielt, und einer rituell gebundenen Handauflegung, die in engeren Grenzen eine um so tiefere Bedeutung erlangt hat. Von ihr hat das nächste Kapitel zu handeln.

II. Kapitel.

Die Handauflegung bei der Ordination.

Konnte bei den bisher besprochenen Verwendungsweisen der Handauflegung die Antwort auf die Frage nach der

---

Vgl. etwa noch H. Heine, „Heimkehr" u. Th. Storm, „Schließe mir die Augen beide".

[1]) Vgl. oben S. 118 Anm. 1.

[2]) So kann das Motiv, aus dem heraus die Leute Mc 10 und Parallelen die Kinder zu Jesus bringen (vgl. oben S. 11 f.), damit er ihnen segnend die Hände auflege, sehr wohl in einem jüdischen Brauche liegen, nach dem man für seine Kleinen bei einer bestimmten Gelegenheit die Handauflegung des ἀρχισυνάγωγος oder eines berühmten Rabbi suchte, in dem Glauben, daß das ihnen förderlich sei (vgl. Swete, DB III, 85 u. z. Mc 10, 13; H. Holtzmann z. Mt 19, 13). Aber um das mit einiger Sicherheit behaupten

Herkunft nur in allgemeinen Umrissen gegeben werden, so sind wir nun weiterhin in der Lage, schärfere Linien zu ziehen, Bestimmteres zu sagen. Wir verlassen den Bereich des freien, spontanen Gebrauchs der Handauflegung in aller Welt und sehen sie zu einem festen Bestandteil des kultischen und religiösen Zeremoniells werden, zu einem liturgischen Ritus von ganz bestimmtem Gebrauch und Sinn, und zwar in derjenigen Religion, auf der das Christentum basiert, der israelitisch-jüdischen. Und da die Handauflegung uns in der ältesten Kirche vor allem auch als liturgischer Ritus, als kultischer Brauch begegnet ist, so ergeben sich vermutungsweise sofort allerlei Beziehungen und Zusammenhänge, und weite Perspektiven tun sich auf. Wir widerstehen aber der Versuchung, denen hier gleich nachzugehen und auf die Wege reiner Kombinationen abzuirren. Die Tatsachen müssen selber für sich sprechen. Wir setzen mit der Untersuchung des Ursprungs der neutestamentlichen Handauflegung wieder ein, und zwar jetzt der Handauflegung bei der Amtsübertragung oder Ordination.

Nirgends in der Welt findet sich, soweit ich sehe, zu der im Urchristentum bei der Ordination gebräuchlichen Handauflegung ein solches Seitenstück, ein Analogon, das ihr so nahe kommt, wie die S^e^mikha des Judentums mit ihrem alttestamentlichen Vorbilde.[1])

---

zu können, brauchten wir bestimmtere geschichtliche Anknüpfungspunkte, als sie bis jetzt vorhanden sind, vgl. S. 118f. Anm. 2.

[1]) Weiter ab liegt doch schon, bei aller Ähnlichkeit, was Livius I, 18, 8 sq. (ed. Weißenborn I, 1[7] (1879), 136) von der Inauguration Numas als römischen Königs berichtet: (augur) lituo in laevam manum translato dextra in caput Numae imposita precatus ita est: „Juppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium, cujus ego caput teneo, regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines, quos feci". Der Sinn der Handauflegung hier bei der Königsweihe ist offenbar der, daß „das göttliche numen, die Gotteskraft durch Vermittlung des Priesters auf den Menschen übergeleitet werden" soll, „damit sie von ihm Besitz ergreife" (Deubner, Die Devotion der Decier, AR 8 (1905) Beiheft S. 71). Daß auch das Fassen des Kinnes bei den Römern die Bedeutung der Weihe gehabt haben wird, hat Deubner a. a. O. (vgl. S. 66ff.) bei Besprechung der Devotion des Konsuls Decius in der Schlacht am Vesuv auf Grund von Livius VIII, 9, 5 (ed. Weißenborn III, 1[4] (1876) 211): pontifex

Das Urbild ist die Weihe Josuas zu Moses Nachfolger, wie sie Nu 27, 18—23 erzählt wird. „Jahwe sprach zu Mose: Nimm dir den Josua ben Nun, einen Mann, in dem Geist ist, und lege ihm deine Hand auf (וְסָמַכְתָּ[1] אֶת־יָדְךָ עָלָיו) und stelle ihn vor Eleazar, den Priester, und vor die ganze Gemeinde und setze ihn vor ihren Augen (in sein Amt) ein. Und lege etwas von deiner Hoheit auf ihn, damit die ganze Gemeinde der Israeliten ihm gehorsam sei . . . Und

---

eum (sc. Decium) togam praetextam sumere jussit et velato capite manu subter togam ad mentum exserta super telum subjectum pedibus stantem sic dicere . . . m. E. mit Glück vermutet: „Wenn bei der Devotion der sich Devovierende unter der Toga hervor sein Kinn faßt, so findet das seine Erklärung darin, daß er bei diesem Akt zugleich Subjekt und Objekt ist, Weihender und Geweihter, Priester und Opfer. Da nur das Antlitz frei ist, bleibt das Kinn naturgemäß als die bequemste Stelle übrig, durch deren Berührung die Gotteskraft übergeleitet werden kann." Aber daß zwischen einer solchen sakralen Gestikulation im römischen Brauch und der urchristlichen Handauflegung eine sehr nahe Verwandtschaft oder gar ein direkter ursächlicher Zusammenhang besteht, läßt sich nicht behaupten. — Stärker ist eine Analogie aus dem Brauch der Derwischorden, auf die mich Herr Professor Dr. Jacob-Erlangen aufmerksam gemacht hat. Für die Filiation der einzelnen Derwischorden ist in erster Linie maßgebend die Vererbung oder Überlieferung des Derwischmantels, der chirqa (vgl. dazu Depont-Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes (1897) p. 92 f. u. Petit, Les confréries musulmanes (1902) p. 43 ff.) und des Gebetsteppichs (seǧǧâde). Zu der Einkleidung in die chirqa kommt aber, wenigstens hier und da, noch eine Handauflegung hinzu. Vgl. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1907 p. 167, wo folgende Stelle aus Asráru'l-Tawḥíd mitgeteilt ist (ed. Zhukowski p. 55, l. 4 sqq.): "The Pír, by laying his hand on the disciple's head and clothing him in the chirqa, indicates to all and sundry that he knows and has verified the fitness of that person for companionship with the Ṣúfís." Offenbar ein Gebrauch der Handauflegung, der sich mit der ordinatorischen Handauflegung des Christentums nahe berührt, vgl. noch Jacob, Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen (1909) S. 21. Wenn ein Zusammenhang zwischen dem Ritus der Derwischorden und dem christlichen besteht, so ist die Abhängigkeit natürlich auf seiten der Derwische. Anknüpfung an Gebräuche in christlichen Klöstern? Es könnte sich hier aber auch direkter jüdischer Einfluß geltend machen. Zur chirqa vgl. übrigens den Prophetenmantel im Alten Testament: 1 Kg 19, 19; 2 Kg 2, 8. 13 ff.; 1 Sa 28, 14. „Erst der Besitz des Mantels des Elia macht den Elisa zum Nachfolger des Propheten, der den Geist und die Kraft des Meisters besitzt" (Benzinger, PRE³ 10, 519).

[1]) סָמַךְ bedeutet eigentlich „aufstemmen", „aufdrücken".

Mose tat, wie Jahwe ihm befohlen hatte, er nahm Josua und stellte ihn vor Eleazar, den Priester, und vor die ganze Gemeinde. Und er legte seine Hand auf ihn [וַיִּסְמֹךְ אֶת־יָדוֹ עָלָיו [1]] und setzte ihn (in sein Amt) ein, wie Jahwe durch Mose geredet hatte." Also durch die von Mose vollzogene Handauflegung hat Josua die Weihe zur Führerschaft empfangen, durch sie ist der ihm zugedachte Teil der Hoheit Moses auf ihn übergegangen. [2] Die Handauflegung erscheint als die eigentliche Haupthandlung, durch die Josua in sein Amt eingesetzt ist. Dazu stimmt, was im Rückblick auf dieses Ereignis der Schluß des Deuteronomiums sagt (34, 9): „Josua ben Nun war mit dem Geiste der Weisheit erfüllt, weil Mose seine Hand auf ihn gelegt hatte (כִּי־סָמַךְ מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ [3] עָלָיו), und die Israeliten gehorchten ihm und handelten (so) dem Befehle gemäß, den Jahwe Mose gegeben hatte." [4] Mag nun diese Bestellung Josuas (durch Handauflegung [5])) ein geschichtliches Faktum sein oder nur auf einer Rückprojizierung einer späteren (aber wohl schon vorexilischen) israelitischen Sitte auf die ersten Blätter der Volksgeschichte beruhen, so viel steht fest: das Alte

---

[1]) Trotz guter Bezeugung von יָדָיו (hebr. Codices u. Peschitta) verdient der sing. יָדוֹ (Samarit.) den Vorzug, vgl. v. 18 u. Le 1, 4. Dazu Merx, ZwTh 6 (1863), 76. Daß Le 16, 21 die Auflegung beider Hände (אֶת־שְׁתֵּי יָדָיו) besonders betont wird, läßt darauf schließen, daß sonst überall nur eine Hand aufgelegt wurde.

[2]) Vgl. Baentsch z. St.

[3]) Auch hier möchte ich den Singular konjizieren, vgl. Anm. 1.

[4]) Wenn Josua nach Nu 27, 18 schon „Geist" hat, ehe er zu seinem Führeramt berufen wird, während nach Dt 34, 9 der „Geist der Weisheit" erst infolge der Handauflegung auf ihn kommt, so liegen da zwei verschiedene Betrachtungsweisen zugrunde, die sich aber untereinander so wenig ausschließen, daß beide Stellen sehr wohl aus derselben Quelle (Priesterschrift) stammen können. Die Hoheit Moses, von der Josua nach Nu 27, 20 einen Teil erhält, ist auch „Geist" — aber Mose ist durch dies Weggeben von dem ihm verliehenen Geist nicht ärmer geworden, vgl. Midrasch Bemidbar rabba zu Nu 11, 16 (Deutsche Ausgabe von Wünsche (1885) S. 413). Und daß darauf die Dt-Stelle anspielt, wird dadurch, daß in Dt 34, 9 Nu 27, 20 nachklingt, vollends deutlich. Im übrigen vgl. die Kommentare zu den beiden Stellen.

[5]) Von der Priesterweihe Aarons und seiner Söhne (Le 8; vgl. Ex 29, 19 ff.) und von der Weihe der Leviten (Nu 8), wo nach den Berichten auch Handauflegung stattfand, ist an anderer Stelle zu reden.

Testament kennt und bezeugt für eine Zeit, die allermindestens 500–600 Jahre vor dem Anfang der christlichen Zeitrechnung liegt, den Brauch der Handauflegung bei der Amtsübertragung. Und auf dieses Schriftzeugnis gründet die jüdisch-rabbinische Tradition das Verfahren bei der Weihe der Richter und Schriftgelehrten, bei der סְמִיכָה.[1])

Die Entwicklung ist nach jüdischer Anschauung (Haggada) folgendermaßen verlaufen. Nicht nur den Josua hat Mose durch Handauflegung für seinen neuen Beruf geweiht, sondern ebenso auch die 70 Ältesten, die er auf Jahwes Geheiß sich zu Gehilfen bestellte (Nu 11, 16f. 24f.). Denn wenn es heißt, daß ihnen etwas von dem Geist, der auf Mose ruhte, mitgeteilt wurde (v. 25, vgl. v. 17), so ist das sicher, wie bei Josua, durch Handauflegung geschehen.[2]) Die so von Mose eingesetzten Ältesten setzten — nach der Tradition[3]) — ihre Nachfolger in der gleichen Weise ein, so daß von Mose herab bis zur Zeit des zweiten Tempels eine lückenlose Reihe von זְקֵנִים läuft, in der jeder Spätere mit einem Früheren

---

[1]) Vgl. Bab. Sanhedrin 13b (ed. Goldschmidt VII (1903), 44). — Zur semikha vgl. Buxtorf, Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum (Basel 1639) p. 1498; Morinus, Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus (Paris 1655) III, 140 sqq.; Vitringa, de synagoga vetere (1696) p. 836 sqq.; Braun, Selecta Sacra (1700) p. 750 sqq.; Selden, de synedriis (1734) p. 681 sqq.; Seerup, diss. de titulo Rabbi (Ugolini, Thesaurus Antiquitatum Sacrarum XXI (1758), 1091 f.); Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum etc. (1748) p. 577 sq.; J. Chr. Wolf, Curae philol. et critic. z. AG 6, 6; Saalschütz, Das Mosaische Recht² (1853) II, 601; Hamburger, Art. „Ordinierung" in seiner RE für Bibel und Talmud II (1883), 882 ff.; Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch III (1883), 542 ff. s. v. סָמַךְ, סְמַךְ, סְמִיכָה usw.; Bacher, Zur Geschichte der Ordination (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 38 (1894), S. 122 ff.); Weber, Jüdische Theologie² (1897) S. 127. 131. 134. 144 f. 192 f.; Löw, Zur Geschichte der Ordination (Gesammelte Schriften V (1900), 78 ff., vgl. auch IV (1898), 215); Sidon, Die Kontroverse der Synedrialhäupter (Gedenkbuch an David Kaufmann, hrsg. von Brann u. Rosenthal (1900), 355 ff.; Lauterbach, Art. „Ordination", JE IX (1905), 428 ff.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II⁴ (1907), 250 f.

[2]) Vgl. Maimonides, Jad haḥazaqa, Sanhedrin IV, 1 und Lauterbach a. a. O. S. 428.

[3]) Maimonides l. c.

durch das Band der Handauflegung verbunden ist:[1]) „wie man eine Leuchte an der anderen anzündet“, „wie man etwas aus einem Gefäß in das andere schüttet“.[2]) In der Folge wurde die s^emikha eine Vorbedingung für die Aufnahme in das Synedrium — das Synedrium wurde als das wiedererstandene Ältestenkollegium der mosaischen Zeit betrachtet.[3]) Und in der Zeit der Hasmonäer, gegen Ende der Regierung des Alexander Jannäus, kam es sogar so weit, daß ohne ordnungsmäßige Ordination oder Autorisation niemand Mitglied des Synedriums werden konnte. Als ordnungsmäßig ordiniert oder autorisiert aber galt der, der von seinem eigenen Lehrer die Handauflegung empfangen hatte, wie Josua von Mose.[4]) Vor dem Synedrium saßen ständig drei Reihen von Schülern; so oft ein Platz im Synedrium leer wurde, wurde ein Schüler aus der ersten Reihe durch Wahl und Ordination auf ihn versetzt.[5]) Diese Ordination war nicht nur für die Aufnahme in das „große Synedrium“ in Jerusalem Erfordernis, sondern auch für die Aufnahme in die „kleinen Synedrien“, die Rats- und Gerichtskollegien rings im Lande, und auch die Rabbinen wurden, anfänglich wenigstens, in der gleichen Weise geweiht („Gelehrtenweihe“). Daß dieser jüdische Brauch sich mit der ordinatorischen Handauflegung des Urchristentums nahe berührt, ist augenscheinlich.

Leider ist nun aber auf die mitgeteilte Überlieferung über die s^emikha gar kein Verlaß. Die ganze Entwicklung, die sie konstatiert, von der Bestellung der Ältesten durch Mose, bei der der alttestamentliche Bericht von einer

---

[1]) Vgl. die Traditionskette Mischna Pirqe Aboth 1 (bei Goldschmidt, Bab. Talmud VII, 1151 ff.).

[2]) Midrasch Bemidbar rabba z. Nu 27, 18 u. 20 (Wünsche l. c. S. 516).

[3]) Vgl. Bab. Sanhedrin 16^b—17^a (ed. Goldschmidt VII, 57).

[4]) Vgl. Jer. Sanhedrin 19^a (ed. Schwab X (1888), 236). Hier steht nicht סמך, sondern מנה (allgemein „in ein Amt einsetzen“), aber das ist der spätere palästinensische Terminus, vgl. w. u.

[5]) צָרְכוּ לִסְמוֹךְ סוֹמְכִין מִן הָרִאשׁוֹנָה: Mischna Sanhedrin 4, 4 (ed. Strack (1910) S. 15* u. 13), vgl. Bab. Sanhedrin 37^a (ed. Goldschmidt VII (1903), 148 f.).

„Ordination“ durch Handauflegung nichts weiß,[1]) bis zu dem Verfahren bei der Aufnahme in das Synedrium, ist eine Konstruktion, der das solide geschichtliche Fundament fehlt. Zwischen dem Rate der Ältesten von Nu 11, 16 und dem „Synedrium“ der nachexilischen Zeit besteht kein Zusammenhang,[2]) und die Annahme, daß die obligatorische s^e^mikha in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Alexander Jannais zu einer Schutzmaßregel für die Pharisäer geworden sei, zu einem Mittel, um das sadduzäische Element vom Synedrium fern zu halten, paßt nicht zu der Haltung, die Alexander Jannai tatsächlich zu jener Zeit den Pharisäern gegenüber eingenommen hat.[3]) Von der ganzen Tradition bleibt im Feuer der Kritik als einigermaßen gesicherte geschichtliche Tatsache bestehen nur dies, daß im 2. Jahrhundert n. Chr. die Einsetzung der (schriftgelehrten) Richter in Palästina durch Handauflegung geschah, in offenbarer Anknüpfung an das biblische Vorbild, die Einsetzung Josuas durch Mose.[4])

Der Gebrauch der Handauflegung in diesem Zusammenhang hat sich aber nachweislich bald verloren.[5]) Das Ver-

---

[1]) Was übrigens auch von Hamburger a. a. O. S. 883 anerkannt wird.

[2]) Vgl. Schürer II[4], 238f., auch Strack, Art. „Synedrium“ PRE[3] 19, 228.

[3]) Vgl. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I (1867), 95ff.; Graetz, Geschichte der Juden III[2] (1863), 111f.; Sieffert, Art. „Pharisäer u. Sadducäer“, PRE[3] 15, 284 u. Schürer I[3 u. 4] (1901), 279ff.; II[4], 474. 487.

[4]) Vgl. Mischna Sanhedrin 4, 4 (vorige S. Anm. 5) u. Tosefta Sanhedrin 1, 1 (ed. Zuckermandel (1880) p. 414): סמיכה בשלשה [vgl. dazu R. Joḥanan, Bab. Sanhedrin 13[b] (ed. Goldschmidt VII, 44) u. Bacher a. a. O. S. 123], wo aus dem Gebrauch der Termini סָמַךְ und סְמִיכָה für die Bestellung neuer Mitglieder eines jüdischen Gerichtshofes darauf geschlossen werden muß, daß diese Ordination wirklich durch Handauflegen geschah. Die ganze Handlung wurde benannt nach dem wichtigsten Stück in ihrem äußeren Vollzuge. Vgl. noch Bab. Sanhedrin 14[a] u. Aboda Zara 8[b] (ed. Goldschmidt VII, 44f. u. 824), wo in der Erzählung von der Heldentat des R. J^e^huda b. Baba jedenfalls die Ordination durch Handauflegung ein historischer Zug ist; auch R. Aqiba hat danach in dieser Weise ordiniert. S. noch Jer. Sanhedrin 19[a] (ed. Schwab X, 236).

[5]) Bab. Sanhedrin 13[b] (ed. Goldschmidt VII, 44) fragt R. Aḥa b. Raba im Blick auf den Ausdruck סָמַךְ R. Aši († 427), ob die Ordination durch das Auflegen der Hände erteilt werde. Die Antwort Ašis: „man

fahren bei der Ordination wurde geändert. Für die talmudische Literatur ist die eigentliche s[e]mikha eine überwundene Sache, ein Ritus, der nicht mehr gilt. Die näheren Umstände und Gründe liegen für uns im Dunkel. Positives über die Abschaffung der Handauflegung wissen wir nicht. Unter den mutmaßlichen Gründen, die moderne jüdische Gelehrte aufgestellt haben,[1]) aber ist einer, der unser Interesse

---

ordiniert durch den Titel; man ernennt ihn zum Rabbi und erteilt ihm das Recht, in Bußgeldangelegenheiten zu richten" zeigt, daß es nicht der Fall war, nicht mehr. Man hatte wohl in Babylonien noch die alten Namen: סְמַךְ und סְמִיכָה, aram. סְמִיכוּתָא [vgl. Bab. Sanhedrin 13—14 (a. a. O. S. 43 ff.), Aboda zara 8[b] (ebda S. 824), Kethuboth 17[a] u. ö.], aber die Institution selbst war verschwunden. Der Jer. Talmud hat nicht einmal die Namen mehr, dafür מִנָּה und מִנּוּי (vgl. z. B. Jer. Sanhedrin 19[a]). Aber darüber, daß auch in Palästina, oder richtiger gerade in Palästina, wo überhaupt nur ordiniert werden durfte [Bab. Sanhedrin 14[a] (ed. Goldschmidt VII, 45)], die Handauflegung ehedem Brauch war, kann kein Zweifel bestehen.

[1]) Vgl. bes. Bacher a. a. O. S. 124 u. Löw a. a. O. IV, 215; V, 83 f. Bacher meint, den Zeitpunkt der Abschaffung der Handauflegung ziemlich genau bestimmen zu können: bald nach dem Bar Kokh[e]ba-Aufstand, wo bei der allgemeinen Neuordnung der Verhältnisse in Palästina auch die wichtige Angelegenheit der Ordination neu geregelt sei, unter Berufung auf die Baraitha Jer. Sanhedrin 19[a] (ed. Schwab X, 236), die angibt, daß in der Zeit nach Aqiba die Ordination dem Patriarchenhause übertragen sei (vgl. Graetz, Geschichte der Juden IV[2] (1865), 487); nur die Ordination durch den Patriarchen sollte gültig sein. Höchst wahrscheinlich wurde auch bei dieser Gelegenheit die Form der Ordination verändert, indem man an Stelle des Handauflegens die einfache Nominierung, die Weihe des Betreffenden unter Nennung seines Namens einführte. „Die Ursache dieser Änderung läßt sich auch ohne Schwierigkeiten vorstellen. Die Handauflegung hatte nur Sinn, so lange der Lehrer den Schüler ordinierte, wie einst Mose den Josua. Sobald die Ordinierung Amtshandlung und ausschließliche Befugnis der Patriarchen wurde, hatte das Auflegen der Hände die Bedeutung verloren, wurde also abgeschafft." In der Bestimmung der Zeit wird B. recht haben. Aber die Ursache, aus der er die Beseitigung der Handauflegung herleitet, erscheint mir fragwürdig. B. rechnet mit der Voraussetzung, daß bis dahin immer der Lehrer den Schüler ordinierte. Wir haben aber Grund, an der Richtigkeit dieser Voraussetzung zu zweifeln und sie nur für ein Fündlein des rabbinischen Traditionalismus zu halten. Nach den frühesten Angaben, die wir besitzen — Mischna Sanhedrin 4, 4 und Tosefta Sanhedrin 1, 1 (vgl. vorige S. Anm. 4) —, ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Ordination von den Synedrien aus geschah — handelte es sich ja doch in erster Linie um Einsetzung des Betreffenden zum Richter! —

im höchsten Maße erwecken muß; weil die christliche Kirche sich den Ritus angeeignet hatte, hätte die Synagoge ihn verworfen.[1]) Wirklich begreift sich aus der Lage des Judentums seit der Mitte des 2. Jahrhunderts ein derartiger Verzicht auf solange gepflegte Formen sehr wohl. Politisch durch den Bar Kokh^e^ba-Krieg um den letzten Rest seiner Selbständigkeit gebracht, religiös durch die zunehmende Ausbreitung der verhaßten Christensekte bedrängt und in der Existenz bedroht, zog sich das Judentum zur Erhaltung seiner nationalen und religiösen Eigenart in sich selbst zurück und warf in wilder Exklusivität von sich, was andere mit ihm gemeinsam hatten. Ist die Konkurrenz des christlichen Brauches in der Tat ein Grund für die Beseitigung der Handauflegung aus dem jüdischen Ordinationsritual gewesen, dann müssen wir aber weiter fragen: warum beleidigte der christliche Brauch das jüdische Gefühl so schwer? Nur wegen seiner formalen Ähnlichkeit? Nicht vielmehr deswegen, weil man ihn als etwas vom Judentum Entlehntes, Übernommenes empfand, als eine unerhörte Nachahmung der eigenen heiligen Sitte? Und die Empfindung war richtig: das Urchristentum hatte, wenn es durch Handauflegung seine Ämter vergab, angeknüpft an den Brauch, den es vorfand in seiner jüdischen Umgebung, es war in der Praxis der Handauflegung abhängig vom Judentum? Uns fehlt das geschichtliche Material, um diese Fragen mit wirklicher Sicherheit beantworten und die jüdische Herkunft der ordinatorischen Handauflegung in der ältesten Christenheit zwingend beweisen zu können. Aber da die s^e^mikha des 2. Jahrhunderts sehr wahrscheinlich zurückreicht in das 1. Jahrhundert und darüber hinaus[2]) und ihre Wurzeln hat

---

und von drei Synedriumsmitgliedern [vgl. auch Bab. Sanhedrin 13^b^ (ed. Goldschmidt VII, 43f.)] vorgenommen wurde (s. weiter Sidon a. a. O. S. 363). Dann ist aber B.s Begründung für den Wechsel der Ordinationsform hinfällig.

[1]) s. noch Lauterbach a. a. O. S. 429; Schürer II[4], 251 Anm. 38; Strack, Sanhedrin-Makkoth (1910) S. 13 Anm. 15.

[2]) Das ist an sich wahrscheinlich bei dem konservativen Zug, der dem Judentum, nicht zuletzt in ritueller Hinsicht, eigentümlich ist. Aber es gibt auch eine Stelle in der Mischna, die eine Handhabe dafür bietet, den Gebrauch der Handauflegung bei der Ordination zum mindesten bis in

im Alten Testament, gehen wir unmöglich schwer fehl, wenn wir behaupten: dem Strom der Entwicklung, der von Josuas „Ordination“ bis zur Ordination der jüdischen Richter und Rabbinen fließt, gehört auch die Ordination der urchristlichen Amtsträger an, denn der für sie charakteristische Ritus der Handauflegung ist altes israelitisch-jüdisches Gut.

Das Alte Testament bezeugt nämlich — das will auch beachtet sein — nicht nur in dem besprochenen Zusammenhang den Gebrauch der Handauflegung. Es ist das nur eine unter verschiedenen Verwendungsarten, in denen die Handauflegung im Volke Israel in Übung gewesen sein muß. Ein Blick in die zum Priesterkodex gehörigen Stücke des Pentateuchs, namentlich des Levitikus, lehrt, daß die Handauflegung in dem Zeremoniell der Religion Israels an verschiedenen Stellen eine wichtige Rolle gespielt hat, daß sie hier in einer Weise zum Ritus ausgebildet und rituell gehandhabt ist wie nirgends sonst. Der alttestamentliche Kultus, insbesondere der alttestamentliche Opferkultus, ist der eigentliche Heimatboden der rituellen

die Zeit Hillels zurückzudatieren: Chagiga 2, 2 (vgl. Goldschmidt, Bab. Talmud III (1899), 841) — wenigstens, wenn die neueste Interpretation dieser Stelle richtig ist. Sidon a. a. O. S. 355ff. und Löw a. a. O. V, 82f. Anm. 1 sind nämlich, anscheinend unabhängig von einander, zu der Anschauung gekommen, daß die dort berichtete Kontroverse der Synedrialhäupter (des jeweiligen Nasi und des jeweiligen Ab-beth-din) über das Handauflegen, die von der Hasmonäerzeit bis auf Hillel und Šammaj gedauert haben soll, durch fünf Generationen hindurch, mit Unrecht auf die Handauflegung beim Opfer bezogen wird [so noch Frankel, Hodegetica in Mischnam (1859) S. 43ff.; J. H. Weiß, Dor dor (Zur Geschichte der jüdischen Tradition) I (1871), 103ff.; Schwarz, Die erste halakhische Kontroverse, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 37 (1893), 164ff., dazu Feuchtwang ebda 38 (1894), 385ff. u. 433ff.], vielmehr auf die ordinatorische Handauflegung zu beziehen ist. Diese Auffassung von Chag. 2, 2 bringt, wie mir scheint, in der Tat Licht in das Dunkel der „ersten halakhischen Kontroverse“. In der vorliegenden Form kann allerdings die Sache nicht historisch sein, da die Vorstellung von dem Nasi und dem Ab-beth-din als Präsident und Vizepräsident des Synedriums eine Fiktion ist ohne jeden geschichtlichen Grund, vgl. Schürer II⁴, 254f. Aber für das ehrwürdige Alter der s^emikha zeugen kann die Stelle trotzdem.

Handauflegung.[1]) Die Handauflegung gehörte zu den wesentlichsten Momenten des Opferverfahrens. Sie war Vorschrift bei allen blutigen Opfern: beim Brandopfer (Le 1, 4; 8, 18; Ex 29, 15; Nu 8, 12), beim „Friedmahl"-[2]) oder „Gemeinschafts"[3])-Opfer (Le 3, 2. 8. 13),[4]) beim Sündopfer (Le 4, 4. 15. 24. 29. 33; 8, 14; Ex 29, 10; Nu 8, 12) und jedenfalls auch beim Schuldopfer.[5]) Sie folgte unmittelbar auf die Darbringung (Präsentation) und ging, als erstes Stück der eigentlichen Opferhandlung, der Schlachtung voraus. Nachdem der Opfernde sein Opfertier an den Altar geführt hatte, legte er die Hand auf seinen Kopf (סָמַךְ יָדוֹ עַל־רֹאשׁ — die Terminologie ist genau dieselbe wie bei der ordinatorischen Handauflegung). Betont wurde, daß die Handauflegung unter allen Umständen vom Opferer selbst, nicht etwa vom Priester, zu geschehen habe.[6]) Wurde ein Opfer

---

[1]) Vgl. zum Folgenden aus der umfangreichen Spezialliteratur (s. schon Daniel Goetze, de impositione manuum apud Judaeos in sacrificiis adhibita. diss. Vitemb. 1723) besonders den Aufsatz von Volz, Die Handauflegung beim Opfer, ZAT 21 (1901), 93 ff., im übrigen die Werke über hebr. Archäologie und alttestamentliche Theologie und die Kommentare zu den angeführten Stellen. Von jüdischer Seite bieten Einschlägiges Duschak, Geschichte und Darstellung des jüdischen Kultus (1866) S. 18 ff. und Lauterbach, Art. „Semikah", JE XI (1905), 182 f.

[2]) So Dillmann-Ryssel, Baentsch u. a. z. Le 3, 1.

[3]) So v. Orelli, Art. „Opferkultus des Alten Testaments", PRE³ 14, 392.

[4]) Auch das „Einsetzungsopfer" Le 8, 22 ff. u. Ex 29, 19 ff. gehört in die Kategorie der זִבְחֵי שְׁלָמִים, s. die Kommentare.

[5]) Das Ritual des Schuldopfers Le 7, 1—7 erwähnt die Handauflegung nicht. Aber auch beim Sündopfer Le 6, 18 ist sie nicht genannt, aber auf Grund von Le 4 sicher vorauszusetzen. Das gleiche wird für das Schuldopfer gelten. Vgl. v. Orelli a. a. O. S. 394; Dillmann-Ryssel z. Le 7, 2; Bertholet z. Le 1, 4; Baentsch z. Le 7, 2. Knobel z. Le 7 u. Rinck, ThStKr 28 (1855), 376 stehen allein mit der gegenteiligen Annahme.

[6]) Dazu gibt es eine merkwürdige Parallele in den babylonischen Ritualtexten, auf die Zimmern bei Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament³ (1903) S. 598 hinweist. „Er (d. h. der Opferer, im Gegensatz zum Priester, der die eigentliche Opferhandlung vornimmt) soll das Schaf halten" (ukalu) — heißt es mehrfach auf den Ritualtafeln für den Wahrsager usw., vgl. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (1901), S. 101 (Taf. 1—20, Z. 74) und S. 107 (ebda Z. 155). Die Ähnlichkeit zwischen dieser Bestimmung und den Be-

nicht von einer einzelnen Person, sondern von mehreren, einer Familie, einem Stande, dem ganzen Volke, gemeinsam dargebracht, so mußten entweder alle einzeln (so Aaron und seine Söhne Ex 29, 10. 15. 19; die Leviten Nu 8, 12) dem Opfertier die Hand aufstemmen, oder es taten die berufenen Vertreter (Le 4, 15 für die Gemeinde Israels die זִקְנֵי הָעֵדָה).[1] Sehr wahrscheinlich geschah die סְמִיכָה nicht wortlos, eine Formel wurde dazu gesprochen mit Beziehung auf die bei dem betr. Opfer vorliegende Intention oder dgl. (vgl. Le 16, 21 mit 5, 5 und Nu 5, 7).[2] — Mit der sakrifiziellen Handauflegung gehört zusammen, was Nu 8 von der Amtsweihe der Leviten berichtet. Eine Art von Opferung wurde mit den Leviten vollzogen, an Stelle der Erstgeborenen Israels wurden sie Jahwe als heilige Gabe dargebracht. Unter den

stimmungen des Priesterkodex über das סָמַךְ ist unleugbar. Aber um irgendwelche weiteren Schlüsse daraus zu ziehen, etwa daß die sakrifizielle Handauflegung im Alten Testament babylonischen Ursprungs ist, oder daß hier ein gemeinsemitischer Brauch vorliegt, reicht doch das Material noch nicht aus. — Noch ungewisser ist, ob im altägyptischen Opferritual Handauflegung gebräuchlich war, was auf Grund von Herodot II, 39 verschiedentlich [z. B. von Morinus, Comm. de sacris ecclesiae ordinationibus (Paris 1655) IV, 141; Goetze, de impositione manuum § 10; Bochart, Hierozoicon, ed. Rosenmüller I (1793), 754; Köster, ThStKr 25 (1852), 884; Duschak a. a. O. S. 18] behauptet worden ist, aber etwas voreilig; denn von Handauflegung ist dort nicht einmal die Rede. Nach Wiedemann, Herodots 2. Buch mit sachlichen Erläuterungen (1890) S. 184 legte der Priester dem Opfertier, das mit zusammengebundenen Füßen vor dem Altar am Boden lag, die Hand auf den Kopf oder das Horn und schnitt ihm mit scharfem Messer die Kehle durch. Das ist aber offenbar etwas anderes als die sakrifizielle Handauflegung im Alten Testament.

[1]) So ist auch der Vorgang 2 Chr 29, 23 zu denken, vgl. Josephus, Antiquit. IX, 13, 3 (ed. Niese II (1885) p. 322): *ἐπιθέντες τὰς χεῖρας ταῖς κεφαλαῖς τῶν ἱερείων αὐτός τε ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ ἡγεμόνες . . .*

[2]) Vgl. Oehler, Theologie des Alten Testaments³ (1891) S. 440. — Mischna Joma 3, 8 (ed. Strack (1888) p. 17; bei Goldschmidt, Bab. Talmud II (1901), 850) ist z. B. ein Sündenbekenntnis wiedergegeben, das bei der Handauflegung auf den Sündopferfarren am großen Versöhnungstage gesprochen wurde. Dies Bekenntnis ist jedenfalls jüngeren Ursprungs, läßt aber darauf schließen, daß auch im alttestamentlichen Opferkultus schon so Wortakt und Handakt sich verbanden. Über Hymnen und Gebete zur sakrifiziellen Handauflegung allgemein vgl. Maimonides, Jad, Maase ha Korbanoth III, 14.

Zeremonien, die Mose bei dieser Gelegenheit vornehmen und vornehmen lassen soll, nennt v. 10: „Laß die Leviten vor Jahwe treten, und die Israeliten sollen ihre Hände auf die Leviten legen."[1]) Danach sollten sie als Webe (תְּנוּפָה) vor Jahwe gewebt werden usw. (v. 11 ff.).[2]) An dem Weiheakt war also das ganze Volk beteiligt, indem es — jedenfalls vertreten durch seine Ältesten — den zu Weihenden die Hand auflegte.[3]) — Einen höchst eigenartigen Platz nahm die Handauflegung ein in dem Ritual des großen Versöhnungstages (Le 16). Nachdem der Sündopferfarren und der erste Bock als Sündopferbock geschlachtet waren, sollte Aaron (vgl. die Vorschrift v. 20—22) den zweiten lebendigen Bock herbeibringen, seine beiden Hände auf dessen Haupt legen, über ihm alle Verschuldungen der Israeliten und alle Übertretungen, durch die sie sich auf allerlei Weise verfehlt hatten, bekennen und sie auf das Haupt des Bockes legen und diesen dann durch einen dafür bereitstehenden Mann in die Wüste fortschaffen lassen. Der Bock sollte so alle Schuld des Volkes auf sich nehmen und

---

[1]) סָמְכוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־יְדֵיהֶם עַל־הַלְוִיִּם. Wenn es sich um Handaufstützung auf Personen handelt, fehlt bei סָמַךְ meist das ראשׁ, vgl. Nu 8, 10; 27, 18 u. 23; Dt 34, 9. Das deutet aber sicher nicht darauf, daß bei einem Menschen die סְמִיכָה an irgendeinem beliebigen Teil seines Körpers vollzogen wurde, vgl. Le 24, 14. In diesem Falle verstand es sich von selbst, daß die Hand auf den Kopf gelegt wurde. Es ist weder richtig noch geistreich, was Ehrlich (Randglossen zur hebräischen Bibel II (1909), 134) bemerkt: „Das vernünftige Wesen ist empfindlicher für jede Berührung, weiß auch, um was es sich handelt, und kommt der symbolischen Handlung innerlich entgegen; darum genügt es in seinem Falle, wenn sich der die Handlung Vollziehende mit ihm dabei äußerlich irgendwie in Berührung bringt. Unser von den späteren Juden übernommener Brauch, bei der Ordinierung von Geistlichen und dergleichen die Hand auf das Haupt des Betreffenden zu legen, drückt also eigentlich den Menschen auf das Niveau des Tieres herab."

[2]) Über die תְּנוּפָה Näheres bei v. Orelli a. a. O. S. 393 und Benzinger, Hebräische Archäologie² (1907) S. 354 u. 384.

[3]) Diese Einweihung der Leviten sieht E. C. Achelis S. 65 als das eigentliche Vorbild der christlichen Ordination (AG 6) an. Aber die Annahme scheitert an der Tatsache, daß der Vorgang Nu 8 unter dem Gesichtspunkt des (einmaligen) Opfers steht, und ein regelmäßiger Brauch der „Levitenweihe", an den die Apostel hätten anknüpfen können, aus ihm nicht erwachsen ist.

hinwegtragen in eine abgelegene Gegend, weswegen er auch erst in der Wüste losgelassen werden durfte. Also: die Handauflegung hier eng verbunden mit der Sündenübertragung auf den Bock, der לַעֲזָאזֵל (v. 10) in die Wüste gesandt wurde. Ein ausführliches Sündenbekenntnis begleitete die feierliche Handlung. Beide Hände wurden aufgelegt.[1] — Und noch einmal findet sich im Alten Testament die Handauflegung, in dem Gesetz über die Bestrafung der Gotteslästerung (Le 24, 10 ff.). Ein Mann aus dem Volk hat den Namen Jahwes gelästert und ihm geflucht. Da ergeht an Mose die göttliche Weisung: „Laß den Lästerer vor das Lager hinausführen; dort sollen alle, die es gehört haben, ihm die Hände auf das Haupt legen, und die ganze Gemeinde soll ihn steinigen" (v. 14).

Überschaut man dies weite Feld des rituellen Gebrauchs der Handauflegung in Israel und hält sich gegenwärtig, daß die sakrifizielle Handauflegung auch im zweiten Tempel gepflegt und von den Juden bis zu seiner Zerstörung im Jahre 70 streng beobachtet worden ist,[2] daß auch sonst der Ritus sich im jüdischen Bewußtsein erhalten hat,[3] so muß man

---

[1]) Hier allein. Die Opfer-s^e^mikha geschah stets mit nur einer Hand. Wenn Mischna M^e^naḥoth 10, 8 (bei Goldschmidt a. a. O. VIII (1909), 736) u. Joma 3, 8 (ed. Strack p. 17; bei Goldschmidt a. a. O. II, 850) nach Le 16, 21 die Auflegung beider Hände für alle Fälle fordert (vgl. die rabbinische Erörterung darüber bei Goldschmidt a. a. O. VIII, 738 f.), so ist das eine spätere Verallgemeinerung der ursprünglich auf den Ritus am großen Versöhntag beschränkten Sitte.

[2]) Die wichtigsten Stellen, an denen die Mischna von der Handauflegung im Opferkultus handelt und manche über das Alte Testament hinausgehende Bestimmung gibt, sind: M^e^naḥoth 10, 7—9 (bei Goldschmidt a. a. O. VIII, 732 ff., dazu dort die Gemaren; vgl. Gemara zu Z^e^baḥim 3, 1. 2, ebda S. 113 ff.), Sanhedrin 1, 3 (ed. Strack S. 9* u. 2; bei Goldschmidt VII, 4), Joma 3, 8 (ed. Strack p. 17; bei Goldschmidt II (1901), 850); Beça (Jom Tob) 2, 4 (bei Goldschmidt III (1899), 220); Chagiga 2, 3 (bei Goldschmidt III, 843). Vgl. außerdem Sifra, Wajikra 5 (ed. Weiß 6^d^—7^a^).

[3]) Davon zeugt Historia Susannae v. 34: *οἱ πρεσβύτεροι καὶ κριταὶ ἐπέθηκαν τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς* [Theodotion: *οἱ δύο πρεσβῦται ἐν μέσῳ τῷ λαῷ ἔθηκαν τὰς χεῖρας ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς*]. Die beiden Ältesten, die in dem Prozeß wegen des angeblichen Ehebruchs der Susanna als Zeugen auftreten, legen die Hände auf das Haupt der Angeklagten. Man ist versucht, dies für einen Brauch aus dem jüdischen Strafgerichts-

Vertrauen gewinnen zu der Annahme, daß auch die Handauflegung als Ordinationsritus von alters her bis zu seiner Abschaffung im 2. oder 3. nachchristlichen Jahrhundert ein mehr oder weniger konstanter Brauch im israelitisch-jüdischen Volke gewesen ist, und daß auf ihn der christliche Brauch geradlinig zurückgeht.

Die Analogie der sakrifiziellen Handauflegung usw. würde allerdings für die ordinatorische sehr wenig besagen, wenn der Sinn der Handlung hier und dort, in den allgemeinen Grundzügen wenigstens, nicht der gleiche wäre, wie noch immer wieder behauptet wird.[1]) Aber einmal, prinzipiell betrachtet, empfiehlt sich eine solche Auffassung nicht. Soll eine Geste als Ausdrucksmittel für geistige Vorgänge dienen, in der Sprache der Gebärden deutlich machen, was man meint oder will, so leistet sie diesen Dienst nur, wenn sie eindeutig bestimmt ist. Das gilt für ihre Anwendung auf dem Boden desselben Volkstums, derselben Religion, desselben Kultus ganz unbedingt, zumal dann, wenn sie rituell festliegt. Sie kann nur eine einheitliche Grundvorstellung zum Ausdruck bringen.[2]) Und

---

verfahren zu halten, daß die Zeugen auf den Angeklagten die Hand legen (vgl. dazu den bez. Nachtrag in den „Zusätzen u. Berichtigungen“). Ebensogut kann aber eine dichterische Reminiszenz an Le 24, 14 vorliegen. Auf Ascensio Jesajae 6, 4f. wird noch in anderem Zusammenhang die Sprache kommen.

[1]) Z. B. von Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie II (1894), 224 Anm.; Marti, Geschichte der israelitischen Religion (3. Aufl. von Kaysers Theologie des Alten Testaments (1897) S. 229); Benzinger, Hebräische Archäologie² (1907) S. 380; Baentsch z. Ex 29, 10. Auch Matthes, ZAT 23 (1903), 97ff., vgl. bes. 102 u. 105 kommt wieder darauf hinaus. Merx (Die 4 kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II, 1 (1902), 277 u. ö.) vindiziert künstlich der Auflegung beider Hände (z. B. Le 16, 21) einen anderen Sinn als der Auflegung einer Hand (z. B. Le 1, 4), läßt aber einen prinzipiellen Bedeutungsunterschied zwischen sakrifizieller und ordinatorischer Handauflegung nicht gelten.

[2]) Ich unterschreibe vollständig den Grundsatz, den Kühl, Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen S. 51 aufstellt: „Jeder symbolische Ritus kann . . . nur eine einheitliche Grundvorstellung zum Ausdruck bringen. Denn eine äußere Handlung wird als äußere von Jedem sofort klar geschaut, und das Bild, welches jeder einzelne von dieser Handlung mit sich nimmt,

dann gibt es auch keinen triftigen geschichtlichen Grund, hinter der Handauflegung im Opferkultus eine andere allgemeine Idee zu suchen als hinter den anderen Arten von Handauflegung, die uns in der israelitisch-jüdischen Geschichte begegnen. Nicht Hergabe des Eigenen und Übergabe desselben an Gott bedeutet die Handauflegung beim Opfer [1]) — der Vergleich mit der römischen manumissio, der Freilassung eines Sklaven durch seinen Herrn, trifft nicht zu [2]) —,

---

ist dasselbe. Das gilt in hervorragendem Maße bei der Anwendung desselben Symbols in verschiedenen kultischen Handlungen; sie sind auf einem Boden erwachsen. In solchen Beziehungen sind auch Altes und Neues Testament solidarisch miteinander verbunden. Da ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß dieselbe symbolische Handlung zwei oder mehrere verschiedenartige Wurzeln haben könne, die sich nicht organisch zu einer Einheit zusammenfügten. Wenn daher ein Symbol bei auch noch so heterogenen Fällen Anwendung erleidet, dann ergibt sich nur die Aufgabe, einen einheitlichen Mittelbegriff zu suchen, der als Stamm die eine zu postulierende Wurzel mit den verschiedenen Abästungen verbindet."

[1]) Das ist die von Bochart, Hierozoicon (ed. Rosenmüller I (1793), p. 754) und Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II (1839), 338 ff. begründete und seitdem oft wieder aufgestellte Theorie: die Handauflegung symbolisiert „das Hingeben des Eigenen an Jehovah in den Tod" (Bähr), sie bedeutet soviel als: „dieses mein Tier bringe ich Gott als Opfergabe dar". So u. a. Nitzsch, Die Idee und die Stufen des Opferkultus (1889) S. 16, Nowack a. a. O. S. 224, Benzinger a. a. O. S. 380, Lauterbach a. a. O. p. 183.

[2]) Allerdings fand, nach Festus, de verborum significatu (ed. Thewrewk de Ponor I (1889) p. 153) bei der manumissio etwas wie Handauflegung statt (manu mitti servus dicebatur, cum dominus ejus aut caput ejusdem servi aut aliud membrum tenens dicebat: „hunc hominem liberum esse volo", et emittebat eum e manu); offenbar sollte das Besitzrecht des Herrn dadurch noch einmal zum Ausdruck kommen. Es heißt aber doch, bei der Handauflegung im alttestamentlichen Opferritual den Akzent auf eine ganz verkehrte Stelle legen, wenn man ihr in analoger Weise die Bedeutung einer „symbolischen Darstellung des Besitzrechtes, das der Opfernde an das Tier hat", vindiziert (so Benzinger in der 1. Aufl. seiner „Hebr. Archäologie" (1894) S. 454, ähnlich Matthes a. a. O. S. 105). Nicht darauf, daß der betr. Mensch das Tier solange zu eigen gehabt hat, kommt es an, sondern darauf, daß jetzt Jahwe es haben soll. Dies Moment der Übergabe an Jahwe kommt aber bei der Auffassung der Handauflegung als manumissio gar nicht zum Ausdruck. Vgl. noch Bertholets Ablehnung der manumissio-Theorie (zu Le 1, 4). — Eine Handauflegung, die wirklich Ausdruck des Besitzrechtes war, gab es im alten germanischen Recht, bei der „Vindikation des entfremdeten Hausviehes",

sondern der zugrunde liegende Gedanke ist hier, wie in allen übrigen Fällen, der der Hingabe, Zuwendung, Mitteilung, Übertragung von etwas Geistigem, Ideellem auf das Wesen, dem die Handauflegung widerfährt.[1]) Auf das Opfertier wird so die Intention übertragen, die den Opferer bei dem feierlichen Akte erfüllt, die Intention, mit der er seine Gabe darbringt[2]) — die verschieden ist je nach Sinn und Zweck des einzelnen Opfers.[3])

---

wo der schwörende Eigentümer es mit Hand und Fuß berühren mußte, vgl. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4] (1899) II, 126 ff. u. I, 194.

[1]) Vgl. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie I (1858) S. 206: „Die Handauflegung .... das äußere Zeichen ...., wodurch der Handelnde dem andern ein geistiges Gut, eine übersinnliche Kraft oder Gabe zueignet und auf ihn überträgt" und Delitzsch, Kommentar über die Genesis[4] (1872) S. 496: die Handauflegung ist „ihrem nächsten Zwecke nach das Vehikel irgendwelcher Übertragung". Ähnlich die meisten. Vgl. noch Hofmann, Schriftbeweis II, 1[2] (1859), 246; Cremer, PRE[3] 7, 388 u. Volz, ZAT 21 (1901), 93 ff. — Gar zu äußerlich ist die Erklärung, die Merx, ZwTh 6 (1863), 72 ff. für den Ritus der Handauflegung gibt: „das Handauflegen" ist „nichts als ein verstärktes und vor Mißverständnis gesichertes Hindeuten" (S. 75), ähnlich früher H. E. G. Paulus (z. Mt 19, 13): „eine Gebärde, deren nächster Sinn ist, immer zu zeigen, wer gerade gemeint sei".

[2]) Vgl. bes. Oehler, Art. „Opferkultus des Alten Testaments", PRE[2] 11, 40 (auch Theologie des Alten Testaments[3] (1891) S. 440), Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie (1895) S. 467 f.; v. Orelli, PRE[3] 14, 391; auch Hamburger, Art. „Opfer", RE für Bibel und Talmud I, 803 f.

[3]) Vgl. Keil a. a. O. S. 206; de Wette, Lehrbuch der hebr.-jüdischen Archäologie[4] (1864) S. 289 ff. Anm.; Delitzsch, Hebräerbrief S. 737; Fretzdorff S. 16 ff.; Oehler u. v. Orelli a. a. O. Zu eng und einseitig war die alte Auffassung, daß die Handauflegung bei allen Arten des blutigen Opfers die imputatio peccati, die transmissio peccati et culpae, die Übertragung der Sünde auf das Opfertier bedeute. Gegen neuere Versuche, zu ihr zurückzulenken, bes. den von Volz (a. a. O. S. 95 ff.), in der Kritik durchaus zutreffend Matthes, ZAT 23 (1903), 97 ff. Nach anderer Richtung hin zu eng war Philos Deutung der sakrifiziellen Handauflegung, de victimis 5 (ed. Mangey II (1742) p. 241 sq.): *τὰς ἐπιτιθεμένας τῇ τοῦ ζώου κεφαλῇ χεῖρας δεῖγμα σαφέστατον εἶναι συμβέβηκε πράξεων ἀνυπαιτίων, καὶ βίου μηδὲν ἐπιφερομένου τῶν εἰς κατηγορίαν, ἀλλὰ τοῖς τῆς φύσεως νόμοις καὶ θεσμοῖς συνᾴδοντος. βούλεται γὰρ τοῦ θύοντος πρῶτον μὲν τὸν νοῦν ὡσιῶσθαι γνώμαις ἀγαθαῖς καὶ συμφερούσαις ἐνασκούμενον· ἔπειτα δὲ τὸν βίον ἐξ ἀρίστων συνεστάναι πράξεων, ὡς ἅμα τῇ τῶν χειρῶν ἐπιθέσει δύνασθαί τινα παρρησιωσάμενον ἐκ καθαροῦ*

Man kann auch sagen: sich selbst, sofern sein ganzes Denken, Fühlen und Wollen in dem Augenblick sich konzentriert auf die Gabe, die er seinem Gott nun darbringen will, überträgt der Opfernde auf das Tier,[1]) die Handauflegung bewirkt eine so innige Verbindung zwischen ihm und dem Tiere,[2]) daß dieses als Träger seines Ichs, als sein Stellvertreter geopfert wird.[3]) In gleicher Weise ist auch sonst im Alten Testament Übertragung der Grundsinn der Handauflegung. Böse wie gute Gaben zu übermitteln, muß sie dienen.[4]) Auf den zweiten Bock des großen Versöhnungstages (Le 16, 20 ff.) überträgt sie die Sünde und Unreinheit

---

τοῦ συνειδότος τοιαῦτα εἰπεῖν· αἱ χεῖρες αὗται οὔτε δῶρον ἐπ' ἀδίκοις ἔλαβον, [οὔτε τὰς ἐξ ἁρπαγῆς καὶ πλεονεξίας διανομὰς] οὔθ' αἵματος ἀθώου προσήψαντο, οὐ πήρωσιν, οὐχ ὕβριν, οὐ τραῦμα, οὐ βίαν ἐξειργάσαντο, οὐκ ἄλλο τὸ παράπαν οὐδὲν τῶν κατηγορίαν ἢ ψόγον ἐχόντων ὑπηρέτησαν, ἀλλ' ὑποδιάκονοι πάντων ἐγένοντο καλῶν καὶ συμφερόντων, ἅπερ τῇ σοφίᾳ καὶ νόμοις καὶ νομίμοις ἀνδράσι τετίμηται. S. dazu Bähr a. a. O. S. 338 f. u. Lauterbach, Art. „Semikah" l. c. p. 183.

[1]) Vgl. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen I (1854), 420; Duschak a. a. O. S. 19; Ewald, Die Altertümer des Volkes Israel[3] (1866) S. 58; Koeberle, Sünde und Gnade (1905) S. 321 Anm.: „die Handauflegung . . . bedeutet . . . einen Ausdruck der Selbstdarbietung in der Gabe". Insofern kann man sagen: „die physische Berührung zwischen beiden Teilen dient dazu, sie zu identifizieren" (Smith, Die Religion der Semiten. Deutsch von Stübe (1899) S. 325).

[2]) Vgl. Goetze, de impositione manuum § 3; Cremer a. a. O. S. 388; v. Orelli a. a. O. S. 391; Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments I (1905), 157; auch Bertholet (z. Le 1, 4), der aber dies Moment der communio zu stark in den Vordergrund schiebt (anders z. Le 16, 21!).

[3]) Vgl. Koeberle a. a. O.: „Eine Art stellvertretende Darbietung eines niederen Äquivalents für den Menschen selbst findet im Opfer statt."

[4]) Daß auch schlechte Dinge durch Handauflegung übertragen wurden, bestreitet Matthes a. a. O. S. 103 ff. (s. noch Teylers Theologisch Tijdschrift 2 (1904), 81 f.), aber ohne durchschlagende Gründe. Die Möglichkeit dafür, sie in bonam oder in malam partem anzuwenden, war durch die allgemeine Idee, die der alttestamentlichen Handauflegung zugrunde lag, durchaus gegeben. Mit der Vorstellung von der Handauflegung als Medium für die Übertragung guter, heilsamer Kräfte pflegt sich die entgegengesetzte zu verbinden, daß sie auch böse, schädliche Kräfte zuführt und überleitet, wie Weinreich a. a. O. S. 55 ff. mit reichem religionsgeschichtlichen Material nachgewiesen hat.

des Volkes. Damit beladen, wird der „Sündenbock“ in die Wüste לַעֲזָאזֵל fortgeschafft. Nahe verwandt ist der Sinn der Handlung Le 24, 14. Der Gotteslästerer hat durch sein Verbrechen eine Unreinheit auf sich geladen, die nur durch seine „Ausrottung aus dem Volke Gottes“ entfernt werden kann. Aber auch seine Umgebung hat er unrein gemacht: alle, die seinen Fluch gehört haben, sind mitaffiziert. So legen sie denn dem Schuldigen unmittelbar vor der Hinrichtung die Hände auf, um alle die unreine Fluchsubstanz, die von ihm auf sie übergeflossen ist, auf das Haupt des Urhebers zurückzugeben und zu sammeln, damit er sie im Tode mithinwegnehme. Auch die Segnung der Josephsöhne durch Jakob (Gen 48; s. oben S. 119f.) ordnet sich hier ein.[1]) Und nicht anders steht es mit der Weihe Josuas und der aus ihr historisch erwachsenen jüdischen Ordination. Überall der gleiche Sinn der Handlung: die Handauflegung bedeutet Übertragung.

Aber was hat Mose auf seinen Nachfolger Josua mit der Handauflegung übertragen? Und was ist dementsprechend bei der s^e^mikha des Judentums das Objekt der Übertragung? Man hat gemeint, die Amtsgewalt,[2]) die Amtswürde,[3]) und sich dafür auf Nu 27, 18ff. berufen. Aber das Wort, auf das sich diese Meinung gründet (הוד), hat mit „Amt“ nichts zu tun. Es ist die göttliche Majestät (Ps 8, 2; 148, 13; Hab 3, 3), von der auf Mose, den Mann Gottes, etwas übergegangen ist bei seinem vertrauten Umgang mit Gott, die sich nach Ex 34, 29ff. auf seinem Antlitz sichtbar widerspiegelte, als er vom Sinai herabstieg. Und daß die spätere ordinatorische Handauflegung unter dem Gesichtspunkt der Übertragung von Amtsgewalt oder Amtswürde betrachtet wäre,[4]) ist unerweislich. Die Antwort auf unsere Frage gibt Dt 34, 9: es ist der „Geist“,[5]) den Moses Handauflegung dem Josua für

---

[1]) Diese Handauflegung nur des abweichenden verbalen Ausdrucks wegen (שִׁית oder שִׂים) ganz anders zu deuten als die mit dem t. t. סָמַךְ bezeichnete, wie Riehm, HWB I, 561 will, geht nicht an.

[2]) Vgl. Holzinger z. St.

[3]) Z. B. Schürer a. a. O. II, 251 Anm. 38.

[4]) So Schürer a. a. O.

[5]) Als „Geist der Weisheit“ nach seiner Wirkung näher bestimmt und differenziert, vgl. Volz, Geist Gottes (1910) S. 139.

seine neue Aufgabe übermittelt.[1]) Und so hat man auch späterhin die Handauflegung bei der Richter- bzw. Gelehrtenweihe verstanden. Der Heilige Geist ist nötig zum Lehren und Rechtsprechen, bei der Ordination wird er dem Ordinanden mitgeteilt, auf ihn durch die Handauflegung übertragen.[2]) Durch sie pflanzt sich die Geistesgabe von einem Geistträger auf den anderen fort, „wie man eine Leuchte an der andern anzündet", „wie man etwas aus einem Gefäß in das andere schüttet".[3]) Geistbegabung, Geistmitteilung war der Sinn der jüdischen Ordination — daher konnte der Fall vorkommen, daß die Ordination nicht gelang: bei unwürdigen Ordinanden blieb der Geist aus[4]) —, und das eigentliche Vehikel der Übertragung der Geisteskraft war die Handauflegung.[5])

---

[1]) Daß auch Nu 27, 20 letztlich so zu verstehen ist, wurde schon bemerkt, s. oben S. 124 Anm. 4. Zu der ihm schon eigenen pneumatischen Ausrüstung empfängt Josua jetzt noch das ad hoc erforderliche Quantum Geist hinzu, und zwar durch Moses Vermittlung („pneumatische Sukzession", s. w. u.).

[2]) Vgl. Weber, Jüd. Theologie² S. 192f., vgl. 126f.; Bousset, Religion des Judentums² (1906) S. 195; Loening, Gemeindeverfassung des Urchristentums (1888), 73. Es ist nicht richtig, wenn E. C. Achelis S. 65 den sanhedrinischen Vorgang als Promotion oder Übertragung jurisdiktioneller Befugnisse auffaßt und daraus folgert, daß er nicht das Vorbild für das urchristliche Ordinationsverfahren gewesen sein könne.

[3]) Midrasch Bemidbar rabba zu Nu 27, 18 u. 20 (Deutsche Ausgabe von Wünsche (1885) S. 516), vgl. oben S. 126. Ganz zutreffend sagt Volz (a. a. O. S. 115): „mittelst der Handauflegung stellt man eine pneumatische Sukzession her". Aber was er dann Anm. 2 hinzufügt: „Die Handauflegung bedeutet zunächst die Amtsordination, enthält aber auch wohl das Moment der pneumatischen Kraftübertragung", verschiebt den Tatbestand. Die Handauflegung ist „das Moment der pneumatischen Kraftübertragung" und als solches das wesentlichste Stück der Amtsordination. Vgl. dazu noch die Bemerkung von Raschi zu Nu 27, 18 bzw. 23: „Wohlgesinnt fügt er (Mose) mehr hinzu, als was ihm von Gott befohlen war, und er tat es wie ein volles auslaufendes Gefäß und füllte ihn mit Weisheit" (nach Merx, ZwTh 6, 77).

[4]) So bei Ḥanina und Hošaja, die zu ordinieren R. Joḥanan sich vergeblich bemühte. Als er sich darüber sehr grämte, sagten sie ihm, sie stammten aus der Familie Elis [Bab. Sanhedrin 14ᵃ (ed. Goldschmidt VII, 45)].

[5]) Ein ganz ähnlicher Gedanke liegt Ascensio Jesajae 6, 4f. zugrunde: die vierzig Propheten und Prophetensöhne waren gekommen,

Um die Herkunft der ordinatorischen Handauflegung im Urchristentum handelte es sich uns. Der israelitisch-jüdische Brauch wies uns eine Analogie auf von so frappanter Ähnlichkeit der Form, daß wir an zufällige Übereinstimmung nicht wohl glauben konnten. Dazu kam die Erkenntnis von der Bodenständigkeit des Ritus im israelitisch-jüdischen Volkstum überhaupt. Können wir nun noch konstatieren, daß auch inhaltlich hüben und drüben die ordinatorische Handauflegung gleich gewertet wurde, daß auch das Christentum mit ihr den Gedanken einer Geistmitteilung verband — und wir können das schon jetzt, ohne dem folgenden Abschnitt vorzugreifen, vgl. oben S. 46f. 51ff. u. ö. —, so ist der Ring der Beweisführung geschlossen. Daß die christliche Kirche von den ältesten Zeiten her ihre Diener durch Handauflegung ordiniert hat, geht auf jüdische Einflüsse zurück: aus dem jüdischen Milieu des Urchristentums hat sie die Sitte und die Idee übernommen.[1])

Dazu noch ein letztes, weiter weisendes Wort. Wohl mag die älteste Christenheit hier wie auch sonst in Dingen

---

Jesaja zu begrüßen und „seine Reden zu hören, und daß er seine Hand auf sie legen sollte, und daß sie weissagten, und er ihre Weissagung höre" (vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (1904) S. 297). Jesaja sollte ihnen durch die Handauflegung die prophetische Geistbegabung vermitteln, vgl. Tissérant, Ascension d'Isaïe (1909) p. 135 Fußnote.

[1]) Ceremoniam manus impositionis a Judaeis desumpserunt Apostoli, et ab Apostolis Christiani — sagt mit vollem Recht Joh. Morinus, Comm. de sacris ecclesiae ordinationibus (Paris 1655) P. III, p. 140. — Wie weit gelegentliche Übereinstimmungen in Einzelheiten des Ordinationsverfahrens auch noch aus der Abhängigkeit des Christentums vom Judentum sich erklären, ist schwerlich auszumachen. Dahin gehört die Verbindung der Ordination mit Buße und Absolution [vgl. Bab. Sanhedrin 14^a (ed. Goldschmidt VII, 46) und Conc. Neocaesar. c. 9 (vgl. Hefele, Konziliengeschichte I^2, 248)] und die Dreizahl der Ordinatoren, die die Handauflegung vollziehen [vgl. Tosefta, Sanhedrin 1, 1 (ed. Zuckermandel S. 414); Jer. Sanhedrin 1, 2 (ed. Schwab X, 232 u. 236); Bab. Sanhedrin 13^b (ed. Goldschmidt VII, 44) einerseits, andererseits Const. Apost. VIII, 4, 6; vgl. 27, 2; 47, 1 u. III, 20, 1 (ed. Funk I, 472. 530. 564. 217, s. dazu die Fußnote); auch Statuta eccl. ant. 90 (MSL 56, 887)]. Für letzteres gibt es aber auch Parallelen im römischen Recht, vgl. z. B. Sueton, Augustus 37 (opp. ed. Ihm I (1907), 73) den triumviratus legendi senatus etc.

der äußeren Ordnung und Verfassung unwillkürlich nach den ihr in praxi zunächst liegenden Formen gegriffen haben, den Formen des Judentums. Aber sie hatte dafür auch einen tieferen Grund. Hinter dem Judentum stand das Alte Testament. Die Autorität des Alten Testaments hat den Einwirkungen des Judentums auf die Kirche andauernd ein Tor offen gehalten.[1]) Wie der ganze kirchliche Organismus so in mehr oder weniger freier Nachbildung der jüdischen Formen entstanden ist,[2]) so auch eine Einzelheit wie der Ritus der Handauflegung im kirchlichen Ordinationsverfahren. Und in diesem Fall zog durch das offene Tor ein Stück alttestamentlichen Lebens selbst mit ein. Die jüdische s^e^mikha war nur die Brücke, auf der der alttestamentliche Brauch in das Neue Testament hinüberging. Die Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung, die den Alten und den Neuen Bund umspannt, bewährt sich hier einmal an einem winzigen Punkt der äußeren Sitte und Ordnung.[3])

III. Kapitel.

Die Handauflegung im Zusammenhang mit der Taufe.

Für die Handauflegung im altchristlichen Taufritual gibt es, allem Anschein nach, keine direkten religionsgeschicht-

---

[1]) Nach der Formulierung von R. Seeberg, DG² I, 199.

[2]) Vgl. die Darstellung bei R. Seeberg a. a. O. S. 154 ff., bes. 191 ff.

[3]) Die Erkenntnis von der jüdischen oder vielmehr alttestamentlichen Herkunft der ordinatorischen Handauflegung im Neuen Testament usw. ist natürlich nicht neu. Und seit dem Erwachen des historischen Sinnes hat es auch nicht an Versuchen gefehlt, die geschichtlichen Verbindungslinien zu ziehen — es sei nur an die energischen Bemühungen der Archäologen des 17. Jahrhundert erinnert, voran Vitringa (l. c.) und Spanheim (l. c.). Deren Ergebnisse, die in der Hauptsache noch heute zu Recht bestehen, sollten hier nur ins Gedächtnis gerufen und in einen größeren Zusammenhang gestellt werden. Wenn Sohm, Kirchenrecht I (1892), 61 übrigens den Satz aufstellt: „Die neutestamentliche Handauflegung hat andere Anwendungsfälle und anderen Inhalt als die Handauflegung des Alten Testaments. Sie ist daher aus der letzteren nicht hervorgegangen", so zeigt uns schon unser eben gewonnenes Teilresultat die Unhaltbarkeit dieser These.

lichen Analogien, die auf den christlichen Brauch Einfluß geübt haben könnten. Die Spuren einer Verwendung des Ritus bei der Einweihung in die Isis-Mysterien[1]) und in die Mithras-Mysterien[2]) (bes. im 2. Jahrhundert n. Chr.) sind so schwach und undeutlich, daß es sich nicht verlohnt, ihnen hier weiter nachzugehen. Daß die Handauflegung im antiken Mysterienwesen offenbar keine nennenswerte Rolle gespielt hat, ist um so bemerkenswerter, als manche andere Taufgebräuche der alten Kirche wie Exorzismus, Abrenuntiation, Anblasen, Signation, datio salis, Salbung (?) usw., auch für die Taufe übliche Bezeichnungen wie *φωτισμός* und *σφραγίς*, sich auch in den Mysterien finden und zweifellos zum Teil

---

[1]) Apulejus von Madaura läßt in seinen Metamorphosen seinen Helden Lucius durch die Hände eines Isis-Priesters in die Geheimnisse der Göttin einweihen. Und da ist nach XI, 22 (ed. van der Vliet (1897) p. 269) das allererste, daß der Alte seine Rechte auf den angehenden Mysten legt und ihn zu den Türen des Tempels führt: injecta dextera senex comissimus ducit me protinus ad ipsas fores aedis amplissimae. Vgl. auch de Jong, Das antike Mysterienwesen S. 49. Es fragt sich aber sehr, ob dieser Zug schon zu den wirklichen Einweihungsakten gerechnet werden darf.

[2]) Es gibt einige Mithras-Denkmäler, die Mithras darstellen, wie er dem Helios die Hand auflegt. Das bekannteste und klarste ist das Relief von Virunum in Noricum, jetzt im historischen Museum in Klagenfurt [vgl. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra II (1896), 335ff., Abb. auf Fig. 213; in der autorisierten deutschen Ausgabe von Gehrich (1903) Fig. 4; vgl. (franz. Ausgabe) noch p. 212 u. Fig. 40; p. 340 u. Taf. IV; p. 364f. u. Taf. VII; p. 350 u. Taf. VI; dazu Tom. I (1899), 172]. Dort zeigt die fünfte Szene von oben Helios vor Mithras kniend; der legt ihm die linke Hand aufs Haupt, während er in der Rechten die Schulter eines Rindes emporhält, vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie² (1910) S. 77 (Abb. auf dem Titelblatt). Helios ist der Erstling der mithrischen Mysten; seine Mystenweihe durch den Gott selbst ist offenbar der Gegenstand der Darstellung hier. Der von Dieterich publizierte Papyrustext [vgl. a. a. O. S. 14f., deutsch bei Kluge, Der Mithrakult (Der Alte Orient XII, 3. 1911) S. 21ff.] legt die Vermutung nahe, daß die Einweihung der Mithras-Mysten überhaupt in ähnlicher Form geschah. Was für einen Sinn aber die Auflegung der (linken!) Hand hier hat, ist noch ganz unklar. Ob sie ebenso wie die Auflegung der Rechten im christlichen Taufritual Geistmitteilung bedeutet, wird man, wie Dieterich a. a. O. S. 120 mit Recht sagt, ohne literarische Zeugnisse nicht entscheiden können. Vgl. noch Cumont I, 172f. 314ff. (Deutsche Ausgabe S. 116f.); W. Nestle, Mithras-Religion und Christentum, Protestantenblatt 36 (1903) S. 377 u. 384.

von dort her in die christliche Sitte, Terminologie und Vorstellungswelt übergegangen sind.[1]) Sehr nahe Analogien hat die Handauflegung im christlichen Taufverfahren in den Initiationsriten der mandäischen Religion[2]) und

---

[1]) Vgl. darüber z. B. Hatch, Griechentum und Christentum (Deutsch von Preuschen. 1892) S. 219ff.; Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (1894), 200ff., vgl. schon 119ff. u. 190f.; Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen (1896) S. 143ff.; H. Holtzmann, Sakramentliches im Neuen Testament, AR 7 (1904), 64f.; Kroll, Alte Taufgebräuche, AR 8 (1905), 27ff. bes. 32ff.; Loofs, DG[4] (1906) S. 211f. u. ö.; Kattenbusch, PRE[3] 19, 403f.; Harnack, DG[4] I (1909), 229f. u. ö.

[2]) Vgl. Brandt, Die mandäische Religion (1889) S. 96ff. bes. 113, vgl. 221f. u. Keßler, Art. „Mandäer", PRE[3] 12, 174ff. Qolasta (ed. Euting) 10 steht in der Instruktion für den mandäischen Priester, wie er die vielteilige Taufzeremonie vollziehen soll, nach den Anweisungen für die mannigfachen Wasserakte, die das Wesen der mandäischen Taufe ausmachen, dann für das Aufsetzen der Heilskrone folgendes: „und indem du deine Hand auf ihre Häupter legst, sprich diese verborgenen Namen: Der Name . . . (es folgt eine Reihe von „verborgenen Namen") ist genannt über dir!" (nach Brandt S. 221, vgl. 113). Nach Genzâ (ed. Petermann) rechter Teil 166, 9 sagt Hibil Ziwâ: „Mein Vater legte mir selbst, dem Hibil Jawar, die Hand auf, er, der mich emporsteigen ließ (aus dem Taufwasser) mit dem Namen Jawar" (nach Keßler S. 174). Vgl. noch Brandt S. 111 Anm. 1 [die von Br. S. 222 zitierte Qolasta-Stelle (14, 27) läßt auf häufigeren Gebrauch der Handauflegung schließen]. Es gab also und gibt noch heute (nach den Mitteilungen von Petermann, vgl. Brandt S. 113) in dem eigentümlichen mandäischen Taufzeremoniell eine mit besonderen geheimnisvollen Invokationen verbundene Handauflegung, und zwar folgt sie unmittelbar auf die eigentliche Wassertaufe. Über den Sinn erfahren wir nichts. Aber eine formelle Parallele zu dem urchristlichen Taufverfahren liegt hier sicher vor. — Zu erwähnen ist dann noch ein anderer sakramentaler Brauch der Mandäer, der sich in der Regel auch an die Taufe anschließt, das Kušṭâ, ein feierliches Geben der Hand, der Handschlag der Treue, durch den man Glied der Gemeinschaft wird (vgl. Brandt S. 110ff.; Keßler S. 175f.). Rituell sind die Handauflegung und das Kušṭâ deutlich von einander geschieden. Aber in den Vorstellungen, die die Mandäer mit ihnen verbinden, scheinen sie zuweilen zusammenzufließen. Das höchste Gut, das der Mensch erlangen kann, ist, daß er einst von den Himmelsbewohnern den Handschlag des Kušṭâ empfängt (vgl. Genzâ linker Teil 8, 23) oder auch die Handauflegung (vgl. Genzâ rechter Teil 192, 19; Qolasta 1, 30) nach Brandt S. 111.

auch wohl des Manichäismus.[1]) Aber soweit hier überhaupt ein Zusammenhang besteht — z. T. geht jedenfalls der mandäische und manichäische Brauch auf alte babylonische und persische Sitten zurück[2]) —, ist das Christentum der gebende Teil.

Die Handauflegung als Initiationsritus im Zusammenhang mit der Taufe, so wie die christliche Kirche sie angewandt hat, ist — ich wiederhole: allem Anschein nach — ein Novum in der Religionsgeschichte, eine Neubildung, die das Urchristentum, schon in sehr früher Zeit, vollzogen hat.

Wie es zu dieser Neubildung kam, darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Aber daß die Anknüpfungspunkte irgendwie auf jüdischem Boden zu suchen sind, ist in hohem Grade wahrscheinlich.[3]) Ein Zeichen, eine Ausdrucksform für die Mitteilung des Heiligen Geistes ist die Handauflegung im Rahmen der altchristlichen Taufhandlung. In demselben Sinn gebrauchte, wie wir sahen, das zeit-

[1]) Bei den Manichäern des Mittelalters gab es eine Handauflegung, die die Stelle der christlichen Taufe vertrat, consolamentum, „Trost", genannt. Sie vermittelte die vollkommenste Sündenvergebung, und durch sie wurde der „Zuhörer" zu einem Ṣiddîḳ, zu einem „Wahrhaftigen" oder „Auserwählten" erhoben, vgl. H. Schmid, Der Mysticismus des Mittelalters (1824) S. 444 ff.; auch Zöckler, Art. „Neumanichäer" PRE³ 13, 765, überhaupt 764 ff. Von ihr hat möglicherweise schon das Sendschreiben Chabarhâts „über den Trost" gehandelt, das der Fihrist al-ʿulûm erwähnt (Flügel, Mani (1862) S. 103 Nr. 14), s. dazu Flügel S. 372 f. Note 339 u. Keßler, Art. „Mani, Manichäer", PRE³ 12, 217. Dann wäre diese Handauflegung ein altmanichäischer Brauch.

[2]) Das Kuštâ der Mandäer, das kultische Händegeben, das auch den Manichäern nicht fremd war (vgl. Acta Archelai 7, bei Routh, Reliquiae sacrae² V (1848), 50 f., dazu Keßler, PRE³ 12, 176), ist jedenfalls ein uralter babylonischer Brauch, vgl. das Ergreifen der Hände Bels durch den babylonischen König (s. oben S. 118 Anm. 1), worauf auch Brandt a. a. O. S. 200 f. hinweist. So könnte auch die Handauflegung von dorther stammen. Andernfalls, wenn sie doch vielleicht jüdischer oder christlicher Herkunft ist, würden einander hier parallele Bräuche aus zwei verschiedenen Religionsgebieten in denkwürdiger Weise begegnen.

[3]) Sicherlich falsch ist nur die Anknüpfung an die sakrifizielle Handauflegung des Alten Testaments, die Cremer (PRE³ 7, 389) anzunehmen scheint, wenn er sagt, daß die Handauflegung „in Verbindung mit der Sündenabwaschung" „geblieben" sei.

genössische Judentum den Ritus bei der Ordination seiner Richter, und als geistvermittelnder Gestus figurierte die Handauflegung auch sonst in der jüdischen Vorstellung (vgl. Asc. Jes. 6, 4 f.). Empfing das Christentum die ordinatorische Handauflegung nach Form und Idee von dort, so damit auch Anstoß und Nötigung, wo immer es wieder eine äußere Form zur Darstellung der Geistesverleihung brauchte, zu dem gleichen Ritus zu greifen. So wäre die Handauflegung im urchristlichen Taufritual original und überkommen zugleich, neu und doch auch wieder alt, und Tertullian hätte nicht so unrecht gehabt, wenn er sie schon im Alten Testament vorgebildet fand.[1])

[1]) Wie er die unctio postbaptismalis als de pristina disciplina stammend ansah (de baptismo 7, CSEL 20, 206), so auch die impositio manus: est hoc quoque de veteri sacramento (ibid. 8, l. c. p. 207). Die Begründung durch Gen 48 steht freilich auf etwas schwachen Füßen.

Die Bedeutung der urchristlichen Handauflegung.

Von der dreifachen Aufgabe, die wir uns gestellt haben, die urchristliche Handauflegung nach ihrer Verwendung, Herkunft und Bedeutung zu untersuchen, harrt noch das letzte Stück der Bearbeitung. Gestützt auf den in Abschnitt I ausgebreiteten Stoff und vorbereitet durch die vergleichenden Untersuchungen von Abschnitt II nehmen wir nun dies Problem in Angriff, dessen Lösung auch sachlich den Abschluß der Fragen bringt, die sich an die urchristliche Handauflegung knüpfen.

Um Sinn und Bedeutung des Gestus im Urchristentum handelt es sich jetzt. Da gilt, wenn wir zunächst den geschichtlichen Befund ganz allgemein ins Auge fassen und auf eine Formel zu bringen versuchen, der Satz: die Handauflegung bedeutet Übertragung, Zueignung, Mitteilung — überall im Neuen Testament stellt die Handauflegung eine Übertragung übersinnlicher Gaben oder Elemente in sinnenfälliger Form dar. Das ergibt sich unmittelbar bei der Exegese der sämtlichen in Betracht kommenden Stellen des Neuen Testaments, und es wird weiter erwiesen durch die geschichtliche Tatsache, daß der neutestamentliche Brauch wurzelt in einem anderweitigen, dessen Sinn symbolische Übertragung von Geistigem ist.[1])

[1]) Das über den Grundsinn der Handauflegung im Neuen Testament Gesagte steht im Einklang mit dem allgemeinen wissenschaftlichen Urteil. Ich verweise nur auf Cremer, PRE³ 7, 388f. Knopf, RGG II, 1832ff.,

Ist damit die allgemeine Idee der Zeremonie festgestellt, so sind nun doch noch verschiedene nähere Bestimmungen im einzelnen nötig, um die Bedeutung der Handauflegung in allen Spielarten ihrer Verwendung genau und vollständig zu umschreiben. Es erweist sich hierbei wiederum als notwendig, die Handauflegung im Heilverfahren gesondert zu behandeln. Denn auch in ihrer Bedeutung unterscheidet sich diese Art der Handauflegung charakteristisch von den anderen. Bei den übrigen Verwendungsweisen der Handauflegung läßt sich dann, wie ich glaube, ein gemeinsamer leitender Gesichtspunkt feststellen. Sie zeigen sich alle an den gleichen Ideen orientiert.

I. Kapitel.

Die Handauflegung als Zeichen der Mitteilung heiliger Lebenskraft. [1]

Die Handauflegung im Heilverfahren steht jetzt zunächst zur Frage. Da handelt es sich in erster Linie um die Handauflegung in der Heiltätigkeit Jesu.[2] Wir haben

---

vgl. in den Monographien von Hoelemann S. 322 ff., Dümmler S. 193 ff., Fretzdorff S. 21 ff. Über die abweichende Theorie von Merx s. oben S. 135 Anm. 1.

[1]) Sohm geht von unbewiesenen Voraussetzungen aus, wenn er in bezug auf die heilende Handauflegung schon der ersten christlichen Zeit behauptet: „Die Handauflegung zum Zweck der Krankenheilung bedeutet Exorzisation: das Austreiben der dämonischen Kräfte des Bösen durch den Geist Gottes“ (Kirchenrecht I, 62).

[2]) Die Frage ist ein Ausschnitt aus dem Problem der Wunder Jesu. Dies komplizierte Problem kann aber hier unmöglich aufgerollt werden. Selbst eine Skizze würde den Rahmen unserer Untersuchung sprengen. Ich verweise auf Bender, Wunderbegriff des Neuen Testaments (1871), bes. S. 17 ff.; B. Weiß, Leben Jesu I^4 (1902), bes. S. 448 ff.; Beyschlag, Leben Jesu I^4 (1902), 296 ff.; Beth, Wunder Jesu (1906); Barth, Hauptprobleme des Lebens Jesu^3 (1907), 109 ff.; R. Seeberg, Art. „Wunder“, PRE^3 21, 559; auch Schlatter, Theologie des Neuen Testaments I (1909), 260 ff. Auch zu den Heilungswundern Jesu ist im folgenden nur das gesagt, was im Zusammenhang mit der Handauflegung usw. unbedingt gesagt werden mußte. Über das Verhältnis von Wort und Heilung, Gebet und Heilung, Glaube und Heilung, über die Fernheilungen u. dgl. m. wäre, wenn überhaupt, ausführlich zu handeln gewesen. Mangels zwingender

früher gefunden, daß das Auflegen der Hand nur eine unter vielen verschiedenen Manipulationen gewesen ist, die Jesus bei seinen Krankenheilungen angewandt hat. Und weiter haben wir gesehen, daß es zu diesem ganzen Verfahren Jesu eine beinahe erdrückende Fülle von Analogien in aller Welt gibt. Aus jeder dieser beiden Beobachtungen hat man Konsequenzen gezogen in bezug auf den Sinn der Handauflegung usw. und ihren organischen Zusammenhang mit der Heilung. Auf der einen Seite hat man in der Ungleichmäßigkeit und dem Mangel aller Stetigkeit der äußeren Form einen Beweis dafür gefunden, daß die äußeren Handlungen bei den Heilungswundern Jesu sämtlich für den Heilungsvollzug selbst nebensächlich und bedeutungslos gewesen sind,[1] daß Jesus sie lediglich als Mittel zu sittlicher Einwirkung auf die Kranken gebraucht hat.[2] Auf der anderen Seite hat man die Manipulationen Jesu ohne weiteres nach dem Schema der verwandten Vorgänge in der Geschichte der Medizin behandelt und sie als Suggestionsmittel gedeutet.[3] Beide Erklärungen sind, in dieser Form jedenfalls, falsch, und zwar aus methodischen Gründen: sie statuieren aus dem modernen Bewußtsein heraus und nach modernem Urteil einen Tatbestand in der Vergangenheit, nicht ohne Einmischung dogmatischer Gesichtspunkte, anstatt zunächst, rein historisch, nach den Vorstellungen zu fragen, die man damals mit den Dingen verband, und dann event. eine Brücke zu schlagen zu dem heutigen Verständnis.

Die Frage nach dem Sinn und Zweck der Handauflegung im Heilverfahren Jesu ist vor allen Dingen die Frage nach dem Sinn und Zweck, den

Gründe dafür habe ich ganz davon abgesehen und lediglich zur Erklärung der Gruppe von Wundern Jesu, die nach den evangelischen Berichten unter Handauflegung oder anderen ähnlichen Manipulationen vollbracht wurden, einen Beitrag zu liefern versucht.

[1] So im Grunde Keim, Geschichte Jesu II (1871), 151 ff. trotz 153; bestimmter Hahn, Evangelium des Lukas II (1894), 226.

[2] z. B. A. Klostermann, Das Markusevangelium (1867) S. 160; Godet, Kommentar zu dem Evangelium des Lukas² (1890) S. 179; Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung I (1891), 240 f.

[3] Vgl. weiter unten.

Jesus selbst damit verbunden hat. Nun hat aber Jesus sich hierüber nicht ausgesprochen, wenigstens besitzen wir in den Evangelien keine diesbezügliche authentische Erklärung von ihm.[1]) Unsere Quellen geben uns nur ein Bild von der Auffassung seiner Umgebung. Wir werden zu prüfen haben, ob und wieweit diese Rückschlüsse gestattet auf Jesu eigene Auffassung.

Den Eindruck, den die Massen, die zu Jesus dem Wunderheiland herzuströmten, von seiner Heilwirksamkeit empfingen, hat Lukas kurz und konkret in die Worte gefaßt: „Kraft ging von ihm aus und heilte alle“ (6, 19; vgl. 5, 17: *δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν*).[2]) Als den Weg, auf

[1]) Die einzige Äußerung Jesu, die man hier heranzuziehen versucht sein könnte, ist das Wort in der Episode von der blutflüssigen Frau bei Lc (8, 46): *ἥψατό μού τις· ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ᾽ ἐμοῦ.* Aber ein Vergleich mit Mc 5, 31 vgl. v. 30, unter Berücksichtigung des literarischen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen dem 3. u. 2. Evangelium, lehrt, daß dies Wort nicht als authentisch gelten kann: Lc hat es gebildet, indem er das einfache *τίς μου ἥψατο* der Vorlage erweiterte durch die in direkte Rede umgesetzte und Jesus in den Mund gelegte Angabe von Mc 5, 30[a].

[2]) Für das richtige Verständnis dieses dem Lc eigentümlichen Satzes, der ein wichtiges Zeugnis für seine Anschauung von der die Heilungswunder Jesu bewirkenden Ursache enthält, kommt exegetisch dreierlei in Betracht: 1. ob *αὐτόν* oder *αὐτούς* am Schlusse zu lesen ist; 2. wie *δύναμις κυρίου* syntaktisch zu fassen ist; 3. wie formell und inhaltlich das *ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι κτλ.* sich erklärt. ad 1. ACD, zahlreiche jüngere Majuskelhandschriften und die meisten Übersetzungen bieten *αὐτούς*. Dagegen haben ℵBLΞ und die äthiopische Übersetzung *αὐτόν;* ebenso las Cyrill. Al. z. St. [MSG 72, 564 (zweimal!)]. Halten einander demnach in der Überlieferung die beiden Lesarten ziemlich die Wage, so fällt doch die Unerklärbarkeit der Veränderung eines ursprünglichen *αὐτούς* in *αὐτόν* für die Ursprünglichkeit von *αὐτόν* in die Wagschale. Allerdings war in dem Text ein Hinweis darauf, daß der Satz *δύν. κυρ. . . . αὐτούς* von Jesus gelten sollte, zu vermissen. Aber auf den Einfall, diesem Mangel durch Einsetzung von *αὐτόν* statt *αὐτούς* abzuhelfen, wird schwerlich ein Grieche gekommen sein; er hätte dann eine sprachliche Härte in eine gut griechische Wendung hineinkorrigiert. Die einzig mögliche Ergänzung, die man vornehmen konnte, war die, die sich bei Cyrill. Al. l. c. einmal findet: *ἦν δέ, φησίν, καὶ δύν. κυρ. ἐπ᾽ αὐτὸν εἰς τὸ ἰᾶσθαι (πάντας).* Den Ausschlag für die Ursprünglichkeit von *αὐτόν* gibt die Beobachtung, daß, wenn *αὐτόν* gelesen wird, das med. *ἰᾶσθαι* absolut steht, entgegen dem sonstigen neutestamentlichen und speziell lukanischen Sprachgebrauch (mit Ausnahme

dem die Kraft von ihm ausging und auf die Kranken überging, sahen sie in erster Linie den physischen Kontakt an, mochte nun Jesus ihn herstellen, indem er dem Patienten die Hand auflegte, das kranke Glied anrührte usw., oder mochte die Initiative von dem Kranken ausgehen. Daher der Wunsch von Leidenden, Jesus anzurühren (Mc 3, 10; Lc 6, 19), ja nur die Quaste seines Mantels zu berühren (Mc 6, 56; vgl.

---

von Lc 9, 2, wo aber auch mannigfache Korrekturen versucht sind!). Wer das empfand, konnte in Versuchung geraten, den nachfolgenden Akkusativ als Objektsakkusativ zu fassen; da der Singular aber keinen Sinn gab, wurde ein allgemein gemeintes *αὐτούς* dafür eingesetzt [wofür bei K u. Cyrill. Al. (an der zuletzt angeführten Stelle) *πάντας* steht, vgl. Lc 6, 19; AG 10, 38]. *αὐτούς* ist also erleichternde Korrektur des ursprünglichen *αὐτόν*. ad 2. Nach der herkömmlichen, auch bei den alten griechischen Zeugen [vgl. Cyrill. Al. l. c. u. Theophylact (MSG 123, 761): *καὶ ἡ* (!) *δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς*; lat.: virtus domini aderat ad sanandum eos] allein nachweisbaren Konstruktion ist *δύναμις κυρίου* Subjekt des Satzes. Hofmann (z. St.) dagegen faßte es prädikativ und ergänzte aus dem Vorhergehenden das Subjekt — Jesus: „er war eine Gottesmacht". Eine solche Bezeichnung Jesu stände aber in den Evangelien einzig da und würde durch die entfernte Analogie AG 8, 10 nicht hinreichend gestützt. Weiter ist für die H.sche Konstruktion nicht günstig das oben als ursprünglich erwiesene *αὐτόν* in dem Infinitivsatz (trotz Blaß, Grammatik² § 72, 3). Auch die Wortstellung (*δύν. κυρ. ἦν* statt *ἦν δύν. κυρ.*) spricht gegen H.s Auffassung; denn dafür, daß wie Rö 1, 16 das Prädikatsnomen betont vorangestellt sein sollte, ist kein Grund ersichtlich. Was mit *δύν. κυρ.* gemeint ist, geht aus Lc 1, 35; 24, 49; AG 10, 38 vgl. Lc 6, 19 hervor, dann aber auch, daß nichts anderes als *δύν. κυρ.* Subjekt unseres Satzes sein kann. Vgl. Meyer-Weiß⁹ z. St. ad 3. *ἦν* ist hier nicht Kopula (so Hofmann), sondern konkretes Verbum („war da", „war wirksam"), dessen Sinn aber näher bestimmt wird durch den mit telischem *εἰς* (vgl. Blaß, Grammatik² § 71, 5) angeschlossenen Infinitiv: „war wirksam in der Richtung auf . . ." Und *αὐτόν* ist als Subjektsakkusativ zu *ἰᾶσθαι* hinzugefügt, da die Person, von der das *ἰᾶσθαι* ausgesagt wird, bis dahin in dem prägnant kurzen Satze noch nicht genannt ist. „(Die) Kraft des Herrn war wirksam in der Richtung, daß er heilte." Der Inhalt von Lc 5, 17 berührt sich also mit dem von 6, 19: Kraft ist vorhanden, und sie ist die bewirkende Ursache der Heilungen Jesu. Aber 5, 17 ist dies mehr angedeutet als gesagt (vgl. Hofmann), dafür aber Herkunft und Art der Kraft 6, 19 gegenüber schärfer gekennzeichnet: es ist nicht irgendeine geheimnisvolle Naturkraft, sondern Kraft Gottes, d. h. ein von dem transzendenten Gott herrührendes und seine Art an sich tragendes Agens, vgl. Cyrill. Al. l. c.: *ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτὸν οὐκ ἀνθρωπίνη μᾶλλον, ἀλλὰ καὶ θεία καὶ ἄμαχος ἰσχύς.*

Mt 14, 36) — ein Zug, der besonders deutlich in der Geschichte von der blutflüssigen Frau festgehalten ist (Mc 5, 27 ff. und Parallelen), wo „die Vorstellung einer von Jesu wie elektrisch ausströmenden Lebenskraft uns fast allzu sinnlich entgegentritt“.[1] Derselbe Gedanke, nur in noch gröberer Form, kommt zum Ausdruck, wenn nach der Apostelgeschichte die Leute dem Schatten des Petrus oder den Paulus vom Leibe weggenommenen Kleidungsstücken Heilkraft zutrauen (5, 15; 19, 12). So fremdartig diese Vorstellungen von einer auf rein mechanischem Wege mitteilbaren Heilkraft berühren — sie unterscheiden sich, aufs Ganze gesehen, nicht von den vulgären Anschauungen in der hellenistisch-römischen Welt —, auch die Evangelisten haben sie geteilt,[2] z. B. sehen Markus und Lukas die Heilung der Blutflüssigen als eine unmittelbare Folge der körperlichen Berührung zwischen Jesus und ihr an (vgl. Mc 5, 28 f.; Lc 8, 44), ebenso steht es Mc 6, 56 (vgl. Mt 14, 36). Und wo Jesus bei Heilungen sich der Handauflegung oder irgendeiner ähnlichen Form der Berührung bedient hat, da erwecken die Berichte bei allen Evangelisten den bestimmten Eindruck, daß sie in der Manipulation etwas für die Heilung Wesentliches, sie organisch Vermittelndes gesehen haben, ein wirksames Zeichen (s. z. B. Mt 20, 34; Mc 8, 22 ff.; Lc 13, 13; Jo 9, 6). Direkte Heilwirkungen leiblicher Art übt Jesus aus auf die kranken Menschen, das ist die Meinung, und zwar durch die jeweils unternommenen äußeren Handlungen. Reale Kraftübertragung bedeutet hier die Handauflegung, die Berührung des kranken Organs usw.[3]

---

[1]) Beyschlag, a. a. O. S. 304, vgl. auch Benzinger, PRE³ 10, 519. In merkwürdigem Kontrast dazu steht die Spiritualisierung des Vorgangs bei altkirchlichen Exegeten, vgl. Cramer, Catenae z. St. (I, 320, vgl. II, 71 sq.).

[2]) Vgl. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte (1864) S. 370 ff.; B. Weiß a. a. O. S. 453 f.; Beyschlag a. a. O. S. 303 f.; v. Dobschütz, ThStKr 78 (1905), 3.

[3]) So urteilen auch Swete, DB III, 85 und Traub, Wunder im Neuen Testament (1906) S. 54: es „spielen . . . bei der heilenden Handauflegung . . . Gedanken einer mystischen Kraftübertragung mit“. „Die geistige Einwirkung wird vermittelt durch die Hand, und diese erscheint

Dürfen wir annehmen, daß Jesus selbst auch so gedacht und empfunden hat? Jesus war ein Kind seiner Zeit, er wuchs auf und lebte in den Anschauungsformen seiner Zeit: er hatte ihre volkstümliche Kultur und ihr Weltbild, er war mit ihr überzeugt von der Realität der dämonischen Mächte usw. Es wäre doch denkbar, daß er auch ihre Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit geteilt und mit seinen Heilungen Ideen verbunden hätte, die gewissermaßen in der Luft lagen, geradeso wie die Heilkünstler seines Zeitalters? Dafür, daß das keine vage Vermutung ist, könnte man sich auf Mc. 5, 30 und Lc 8, 46 berufen, wenn die Evangelisten hier den Hergang der Wirklichkeit getreu wiedergegeben hätten, ohne inadäquate eigene Vorstellungen einzumischen. Nach Markus und Lukas spürte nicht nur die Frau den Kontakt mit Jesus unmittelbar an ihrem Leibe, auch Jesus „nahm augenblicklich bei sich selbst wahr, wie die Kraft von ihm ausging" (Markus) [1]. Wohlenberg kommentiert das folgendermaßen: „Ohne daß sein Wollen sich unmittelbar und bewußt in Tätigkeit gesetzt hatte, war die Heilung des sich verborgen haltenden Weibes zum Vollzuge gekommen. Das merkt er nun an seiner Person, und zwar in der Weise, daß ihm ein Kraftverlust zum Bewußtsein kommt. Wie, ist nicht gesagt. Aber es kann nicht anders sein und versteht sich von selbst, daß die auch in der Handauflegung zum Ausdruck kommende Vorstellung zugrunde liegt, daß die leiblichen Heilungen, welche Jesus wirkte, je und je nicht lediglich auf psychologischem Wege geschehen, sondern auch durch eine Vermittlung irgendwelcher somatischer Art bedingt gewesen sind." [2]) Dem muß ich in dem Punkt entschieden widersprechen, daß die Heilung wirklich ohne eine bewußte und unmittelbare Willensaktion Jesu geschehen sei. Der Vorgang gehört dann einfach in das Gebiet der Magie; und versucht man, diese Tatsache zu bemänteln, so fällt auf Jesus der Makel eines zweideutigen, nicht ganz wahren Verhaltens. [3])

---

als der leibhaftige, sichtbare Träger der Kraft, nicht nur im symbolischen, sondern im wirkenden Sinn". Vgl. auch Hoelemann S. 336 ff.

1) Über Lc 8, 46 vgl. oben S. 150 Anm. 1.

2) Das Evangelium des Markus (1910) S. 162, vgl. noch S. 217 Anm. 50.

3) Die Vorstellung, die aus dem Text des Markus und Lukas spricht,

Ich finde keine andere Lösung als die, daß der zweite und dritte Evangelist das, was bei dieser Heilung in Jesus vorgegangen ist, unrichtig aufgefaßt haben. Wie für Jesus sich die Vermittlung zwischen seiner Person und dem kranken Menschen und der Vollzug der Heilwirkung dargestellt haben, wird im Ernst hier ebensowenig wie an irgendeiner anderen Stelle deutlich. Recht haben aber wird Wohlenberg und den richtigen Weg zur Beantwortung unserer Frage zeigen, wenn er in den körperlichen Aktionen Jesu in seinem Heilverfahren, also auch in der Handauflegung, die Vorstellung zum Ausdruck kommen sieht, daß die leiblichen Heilungen, die Jesus wirkte, nicht bloß auf dem Wege psychischer Einwirkung zustande gekommen, sondern stets auch irgendwie physisch bedingt und physisch vermittelt gewesen sind. Auch bei Jesus selbst hat man m. E. diese Vorstellung vorauszusetzen. Man muß sich nur gegenwärtig halten, daß die scharfe Grenzlinie, die die neuere Psychologie zwischen den Sphären des Körperlichen und des Geistigen gezogen hat, für das Bewußtsein der Zeitgenossen Jesu, und jedenfalls auch für Jesu eigenes Bewußt-

---

„setzt voraus, daß eine von seinem Wissen und Willen unabhängige Berührung ein unwillkürliches Ausströmen seiner Wunderkraft bewirkt habe, und das widerspricht allem, was wir sonst über die Ursache und Vermittelung seiner Wunderheilungen wissen. Denn ein unwillkürliches Ausströmen seiner Wunderkraft ist etwas spezifisch Magisches, sofern bei ihm eine übernatürliche Kausalität durch natürliche Mittel in Wirksamkeit gesetzt wird; und alle Versuche der Apologetik, eine Zustimmung Jesu zu diesem Ausströmen zu supplieren, sind gegen den Sinn unserer Erzählung und machen die Frage Jesu, wer ihn berührt habe, zu einer offenbaren Verstellung, da er dann wissen mußte, für wen er seine Kraft habe ausgehen heißen" (B. Weiß a. a. O. S. 533 f.). Ähnlich Godet a. a. O. S. 278, womit aber die gezwungene Erklärung S. 279 f. unvereinbar ist: „Ich glaube . . ., daß in dem Augenblick, wo durch die Berührung seines Kleides seitens der Kranken an ihn die Aufforderung zur Heilung erging, der ihn fortwährend beseelende Wille, seinen Brüdern zu helfen und wohlzutun, plötzlich vermöge eines göttlichen Winks (!) wirksam wurde und sich lebhaft auf diesen bestimmten Punkt richtete. Diese Willensrichtung kam ihm deutlich zum Bewußtsein; nur das Objekt, auf welches sie sich bezog, blieb ihm unbekannt, bis ihm dieses Geheimnis geoffenbart wurde" (vgl. auch Hofmann z. St.).

sein, noch nicht bestand: auch den geistigen Größen haftete für sie eine gewisse feine Materialität an, eine rein geistige Einwirkung von einer Persönlichkeit auf die andere und gar erst auf deren Leiblichkeit, hätten sie sich überhaupt kaum vorstellen können.[1]) „Kraft ging von ihm aus" — das wäre eine Formel, in die sich auch im Sinne Jesu Eindruck und Wesen seiner ganzen Wirksamkeit nach ihrer mehr physischen und ihrer mehr psychischen Seite hin — Tat und Wort — zusammenfassen ließe.

Indessen, wie kam Jesus dazu, sich für den Träger einer Kraft zu halten, die, auf physischem Wege ausgegeben, physische Schäden heilen konnte? In ihm war nichts von den Wahngebilden der erhitzten Phantasie des Schwärmers, der sich Unglaubliches zutraut und dann an der Wirklichkeit elend zu schanden wird — Nüchternheit war ein Grundzug seiner Heilwirksamkeit, und seine Feinde haben ihm nicht eine mißglückte Heilung vorwerfen können. Er hatte auch nicht das Selbstgefühl des Heilkünstlers, der glaubt, geheime magische Kräfte spielen lassen zu können nach seinem freien Belieben [2]) — die Wunder-

[1]) Näheres über die „materielle Auffassung der geistigen Größen" im nächsten Kapitel. — Die Schilderung bei Barth (a. a. O. S. 127 f.) fällt wohl etwas aus dem Rahmen der Zeit Jesu: „Er faßte den Kranken an . . . bei dem Wunsche zu leben, und stärkte diesen Wunsch durch die Einwirkung seines mächtigen Willens zu helfen in dem Grade, daß der Leib gehorchen mußte." „Der feste Wille Jesu, welchem das sehnsüchtige Vertrauen der Kranken entgegenkam, wirkte durch Blick, Wort und Gebärde so mächtig auf ihr Gemüt ein, daß auch die Nerven und Muskeln sich seinem Einfluß nicht entziehen konnten, sondern (allmählich oder auf einmal) ihren Dienst wieder taten, und die erloschene Lebenskraft in die kranken Organe zurückkehrte."

[2]) Dann hätte ein zeitweiliges Versagen seiner Heilgabe (vgl. Mc 6, 5) sein Selbstvertrauen und seine Geltung bei dem Volke aufs bedenklichste erschüttern müssen, und der Evangelist, der das Fiasko seiner Wunderkraft sogar der Nachwelt überlieferte, hätte dem Meister einen sehr schlechten Dienst getan. Ein gelegentliches Intermittieren der Äußerungen der richtig verstandenen Heilkraft Jesu läßt sich sehr wohl begreifen, wenn nämlich die entscheidende Voraussetzung auf seiten der Kranken, der Glaube, fehlte (vgl. Mc 6, 6, dazu 9, 18 f.; — für den Zusammenhang zwischen Glauben und Heilung vgl. bes. Mc 5, 34; 10, 52; Mt 9, 28 einerseits, Mc 2, 5; 5, 36; 9, 23; Mt 8, 13; 15, 28; Jo 11, 40 andererseits); jedoch darf dieser Glaube „nicht als der wirkende Faktor im psychiatrischen Sinne, sondern nur als

tätigkeit Jesu hat nach allem, was wir von ihr wissen, stets unter den höchsten sittlichen Gesichtspunkten gestanden (vgl. Mt 4, 4—7; 26, 53; Mc 8, 11 f. vgl. Mt 12, 38 f.). Den Schlüssel zu den Vorstellungen, die Jesus selbst mit seiner heilenden Handauflegung usw. verband, gibt allein seine eigene Überzeugung von seiner göttlichen Sendung, sein messianisches Selbstbewußtsein.[1]) Jesus wußte sich dazu berufen, die erlösende Gottesherrschaft auf Erden herbeizuführen und auszuüben. Sein ganzes Wirken durch Wort und Tat (Mt 4, 23; 9, 35; Lc 5, 17) war von diesem Hauptgedanken geleitet, die Predigt des Evangeliums und die wundermächtige Heiltätigkeit. Gerade auch seine Heilwunder trugen ihm messianischen Charakter (Mt 11, 5; Mc. 2, 10 f.; Lc. 13, 32; Jo 5, 36; 10, 25; 15, 24), sie waren ihm Unterpfänder der Gotteskraft (*δύναμις κυρίου*, Lc 5, 17), die in ihm war und sich auswirkte zur Aufrichtung der Herrschaft Gottes.[2]) In dieser Gotteskraft werden wir dann auch die Quelle der körperlichen Heilkraft und Heilgabe suchen müssen, die Jesus in sich spürte, und die er entfaltete zum Segen der Menschheit. Wenn Jesus zwischen Sünde und physischem Elend bei den Menschen einen engen Zusammenhang sah (Mt 9, 2; Jo 5, 14) und darum sein Heilandswerk an ihnen auf Seele und Leib erstreckte, so entsprach das der Anlage, die er in seinem eigenen Wesen fand, der Anlage einer in ihrem ganzen Sein von heiliger Gotteskraft durchdrungenen, damit freilich das gewöhnliche Menschenmaß überragenden Persönlichkeit. Als Mitteilung heiliger Lebenskraft, als Kraftübertragung im physisch-realen Sinne wird demnach auch Jesus seine Handauflegung verstanden und geübt haben.[3])

---

die Bedingung der Heilungen im religiösen Sinne" (B. Weiß, Leben Jesu[4] I, 451) verstanden werden.

[1]) Vgl. zum Folgenden Beyschlag a. a. O. S. 306; B. Weiß a. a. O. S. 461 f.; Wendt, Lehre Jesu II (1890), 482 ff.; Titius, Neutestamentliche Lehre von der Seligkeit I (1895), 48 ff.; z. T. auch Naumann, Wertschätzung des Wunders im Neuen Testament (1903) S. 15 ff. und J. Wendland, Wunderglaube im Christentum (1910) S. 20 f. u. 23 f.

[2]) S. auch Bender a. a. O. S. 68 ff.

[3]) Vgl. noch Olshausen zu Mt 8, 3. Dagegen spricht nicht, daß

Ist hiermit im wesentlichen der Sinn getroffen, den Jesus selbst mit den mancherlei sinnenfälligen Mitteln, die er im Heilverfahren gebraucht, verband, so ist zugleich klar, daß man nicht recht tut, wenn man die Erfolge, die er auf diesem Wege erzielte, auf magnetische Kräfte seines Leibes zurückführt [1]) oder sie als Suggestionswirkungen erklärt. [2]) „Suggestion“ ist ein moderner wissenschaftlicher Terminus, von dem Jesus und seine Zeitgenossen nichts gewußt haben. Selbst daß sie die Sache kannten, kann man bezweifeln. Jesu physische Wundermacht floß aus den geheimnisvollen Tiefen einer Persönlichkeit, die sich keiner wissenschaftlichen Betrachtung völlig erschließen. Wo immer seine Hand Genesung spendete, geschah es *ἐν δακτύλῳ ϑεοῦ* (Lc 11, 20), *ἐν πνεύματι ϑεοῦ* (Mt 12, 28). Gottes Kraft wirkte sich in ihm

---

Jesus wohl niemals stumm einem Kranken seine Hand aufgelegt hat, sondern daß er stets Worte mit der äußeren Handlung verband, den Ausdruck seines Willens zur Heilung oder einen Appell an die kranke Person (vgl. Mc 1, 41; 7, 33f.; Mt 9, 29). Tat und Wort waren beide „Heilmittel“, wirksame Substrate der Wundermacht Jesu. In die Gedankenwelt der neutestamentlichen Schriftsteller und auch Jesu paßt nicht die in neuerer Zeit beliebt gewordene Auffassung, die Handauflegung sei nur ein äußeres Zeichen, das die durch das Wort bewirkte Heilung begleitet und die Zuwendung der Genesung an den einzelnen symbolisiert (so z. B. Hofmann, Heil. Schrift Neuen Testaments VIII, 1 (1878), 123f.; Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte S. 369; Hahn, Evangelium des Lukas I (1892), 332; II, 225f.; Cremer, PRE³ 7, 388; Beyschlag a. a. O. S. 315).

[1]) Vgl. Schenkel, BL II, 584. Dagegen wendet sich auch Heitmüller, RGG III, 373.

[2]) Vgl. bes. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie² (1904) S. 220ff., der die Behauptung wagt: „Christus war ein wandernder Suggestivtherapeut vom reinsten Wasser, der es als vollkommen ausgebildete Kunst verstand, sowohl im Einzelnen als in der Masse intensive Suggestivwirkungen zu produzieren“. Weiter Magnus, Medizin und Religion in ihren gegenseitigen Beziehungen (1902) S. 47f.; O. Holtzmann, Leben Jesu (1901) S. 149f.; O. Schmiedel, Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung (1902) S. 37; Soltau, Hat Jesus Wunder getan? (1903) S. 66, vgl. S. 83f.; J. Weiß, Schriften des Neuen Testaments I² (1907) S. 83. 121f.; Schaefer, Jesus in psychiatrischer Beleuchtung (1910) S. 54ff. u. a. Gegen diese Erklärung brachte bemerkenswertes Material aus der Feder einer Fachautorität (Delboeuf-Lüttich) der Aufsatz von J. Jaeger, Ist Jesus Christus ein Suggestionstherapeut gewesen? (NKZ 8 (1897), 454ff.), vgl. noch B. Weiß a. a. O. S. 456 u. Barth a. a. O. S. 128.

aus, sie befähigte und trieb ihn zum Heilen (Lc 5, 17; AG 10, 38; 2, 22; Jo 3, 2; auch Lc 9, 43) — das ist das Letzte, was wir zu sagen vermögen.[1]) Damit ist aber auch der innere Abstand der heilenden Handauflegung Jesu von den an früherer Stelle angeführten Analogien, so nahe sie sich mit ihr äußerlich berühren, und ihre Selbständigkeit jenen gegenüber deutlich gegeben.

Die Heiltätigkeit Jesu hat sich nach dem Bericht unserer Quellen in der Heiltätigkeit der Apostel und anderer mit dem *χάρισμα ἰαμάτων* ausgerüsteter Christen der apostolischen Zeit fortgesetzt. Die äußeren Formen sind dabei dieselben geblieben. Auch die Handauflegung kehrt hier in der gleichen Weise wie dort wieder. Und die Vorstellungen, die man mit ihr verknüpfte, werden keine anderen gewesen sein als bei der heilenden Handauflegung Jesu.[2]) Christus fühlte die Urchristenheit durch Wort und Tat in ihrer Mitte fortwirken, wundermächtig bewies sich die Kraft

---

[1]) Vgl. auch Dearmer, Gifts of Healing (The Expository Times 17 (1905—6), p. 351 ff.). Zu weit geht an diesem Punkt m. E. B. Weiß, wenn er sagt: der letzte Grund der körperlichen Heilgabe Jesu „kann nur in der Einzigartigkeit seiner Person gefunden werden, und da diese zunächst in seiner vollkommenen Sündenreinheit bestand, in einer auf seiner unbedingten Herrschaft des Geistes über den Körper beruhenden Kräftigkeit seines leiblichen Organismus, welche ihn befähigte, die demselben einwohnenden Gesundheitskräfte durch körperliche Berührung auch auf andere zu übertragen. Die auf natürlichem Wege schlechthin unerklärbare Fähigkeit zu solcher Übertragung war dann eben die besondere Gabe, durch welche sich die göttliche Wunderhilfe in der berufsmäßigen Heiltätigkeit Jesu ordentlicherweise vermittelte“ (a. a. O. S. 454 f.). Abschließend sei noch auf Beyschlag a. a. O. S. 304 verwiesen: „Daß die Herstellung eines zerrütteten Organismus erfolgt durch das Einwirken und Einströmen einer überlegenen Lebenskraft, einer Naturkraft höherer Art, das läßt sich vorstellen, ohne der göttlichen Naturordnung zu nahe zu treten. Und andererseits bleibt die volle religiöse Bedeutung des Wunders, der Charakter einer eminenten Geistes- und Glaubenstat, ja einer unmittelbaren Gottestat, den dasselbe unstreitig im Bewußtsein Jesu hat, durch die Anerkennung einer solchen geheimnisvollen Naturgrundlage ganz unversehrt.“

[2]) Vgl. die mit dem Namen Ammonios bezeichnete Glosse zu AG 9, 17 bei Cramer, Catenae III, 159: *καὶ ἡ ἴασις διὰ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως γίνεται, ὡς κατάγοντος θείαν δύναμιν ἰατικὴν τοῦ σχήματος ἐπὶ τῆς χειροτονίας, καὶ τῆς ἐπὶ τῶν βαπτισθέντων χειροθεσίας.*

des Heiligen Geistes an ihr (vgl. Rö 15, 18f.)[1] Auch der physischen Menschennatur in ihren auserwählten Organen bemächtigte sich die Christuskraft oder der Geist und wirkte durch sie auf physisch-realem Wege Wunder der Heilung und Gesundmachung.[2] Für das urchristliche Bewußtsein war in der heilenden Handauflegung der Geistträger gewiß ebenso wie in derjenigen Jesu ein durchaus sinnlich vorgestellter irrationaler Faktor wirksam. Den darf auch hier die wissenschaftliche Betrachtung nicht übersehen. Aber wenn schon in der Apostelgeschichte sich Spuren abergläubischer Ausdeutung und Ausbeutung der Heilkraft der Apostel finden (5, 15; 19, 12), so münden je länger desto völliger die vulgärchristlichen Ideen von der Heilkraft der Handauflegung der Geistesmänner in den breiten Strom des allgemeinen Heilaberglaubens der Zeit ein.[3]

Anhang. Mit der heilenden Handauflegung ist auch im Neuen Testament (vgl. oben S. 116ff.) die segnende Handauflegung inhaltlich verwandt. Sie dient ebenfalls dazu, die Übermittlung einer höheren, nicht mit Händen greifbaren Gabe — ja, wir können auch sagen: die Mitteilung heiliger Lebenskraft — sinnenfällig darzustellen. Wenn Jesus den Kindern die Hände auflegt (Mc 10, 13ff. und Parallelen), so will er ihnen damit seinen Segen applizieren. Der Zeit-

---

[1]) *οὐ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι᾽ ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.* Vgl. 1 Ko 2, 4 und 2 Ko 12, 12; dazu Jülicher, bei J. Weiß, Schriften des Neuen Testaments II² (1908), 320.

[2]) Das Verhältnis von Gebet und Handauflegung wird hier ähnlich vorgestellt sein wie bei Jesus das Verhältnis von Wort und Handauflegung (s. S. 156f. Anm. 3). Daß auch wohl das Gebet als das eigentlich Wirksame gedacht wurde, nicht die äußere Handlung, beweist Ja 5, 14f. Nach der heute vorherrschenden Ansicht, die aber dem Milieu der Apostelzeit nicht gerecht wird [vgl. z. B. B. Weiß, Das Neue Testament, Handausgabe² III (1902), 256], stellt die Handauflegung bei Heilungswundern im Urchristentum die Zuwendung der von Gott erbetenen Gesundheit, „den Übergang der erflehten Heilung auf den Kranken" (B. Weiß a. a. O.), symbolisch dar.

[3]) Daß der exorzistischen Handauflegung der späteren Zeit ähnliche Gedanken zugrunde liegen, wie sie hier für die heilende Handauflegung im allgemeinen nachgewiesen sind, ist klar. Und ebenso, daß sie für abergläubische Vorstellungen mannigfacher Art den fruchtbarsten Boden bot. Wir müssen uns aber mit diesen Andeutungen hier begnügen.

vorstellung entsprechend ist dabei die Handauflegung aber nicht allein Symbol: auch hier findet eine mystische, psychisch-physische Kraftübertragung statt.[1]) Es ist die Jesus eigene Gotteskraft — anders ausgedrückt, mit einer leichten Abwandlung der Vorstellung, aber durchaus im Sinne des Urchristentums: „der Geist" (vgl. AG 10, 38; 4, 27; Lc 4, 18ff.) —, woran die Kleinen durch die Handauflegung Jesu wirklich Anteil gewinnen. Und ähnliche Gedanken wirken jedenfalls bei dem altkirchlichen Gebrauch der Handauflegung als Segensgeste fort.

II. Kapitel.

Die Handauflegung als Zeichen der Mitteilung des Heiligen Geistes.

Was bei der heilenden und der segnenden Handauflegung schon im Hintergrunde stand und den Sinn der Handlung leise anfing mitzubestimmen, das tritt nun bei den übrigen Verwendungsarten der Handauflegung im Urchristentum als Hauptmerkmal zutage — die Vorstellung vom Geist, der mit der Handauflegung übertragen wird.[2]) Als rituelle

---

[1]) Wie abergläubisch die Gedanken gewesen sein mögen, die die Angehörigen der Kinder mit dieser Kraftübertragung verbanden, dafür vgl. Origenes, in Matth. XV, 6. 7 (opp. ed. Delarue III (1740), p. 659 sq.): *τάχα δὲ καί, ὡς πρὸς τὸ ῥητόν, τὸ βούλημα τῶν προσφερόντων αὐτῷ βρέφη καὶ παιδία τοιοῦτον ἦν, διαλαβόντων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἦν ἁψαμένου Ἰησοῦ βρεφῶν ἢ παιδίων καὶ δύναμιν διὰ τῆς ἁφῆς ἐναφιέντος αὐτοῖς, σύμπτωμα ἢ δαιμόνιον ἤ τι ἅψασθαι οὗ φθάσας ὁ Ἰησοῦς ἥψατο. οἶμαι δ᾿ὅτι καὶ ἐπεὶ πολλαὶ πονηραὶ δυνάμεις περὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀρχῆθεν ἀσχολοῦνται ποικίλως αὐτῇ ἐπιβουλεύουσαι· διὰ τοῦτο ὡς ἤδη ἐκ τῶν προτέρων τὴν δύναμιν αὐτοῦ μαθόντες οἱ προσφέροντες τῷ σωτῆρι τὰ βρέφη τοῦτ᾿ ἐποίουν, ἵνα διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν αὐτοῦ, καὶ τῆς περὶ παιδίων καὶ τῶν βρεφῶν εὐχῆς, διὰ τῆς ἁφῆς ἀπελαύνηται μὲν τὰ χείρονα, δύναμις δὲ ἐγγινομένη διαφέρουσα καὶ πρὸς τὰ ἑξῆς διαρκῇ.* Jesus dagegen wußte, daß *τὸ τοιοῦτον ... σωτήριον* sei *τοῖς ὑπ᾿ αὐτοῦ χειροθετουμένοις ὧν ἥπτετο.* Vgl. noch Zahn, Evangelium des Matthäus² S. 587f.

[2]) Ich kann es nicht für richtig halten, wenn man die heilende und die segnende Handauflegung Jesu (und seiner Nachfolger) auch ganz unter den Gesichtspunkt der Geistmitteilung stellt (so z. B. Weinel, Wirkungen des Geistes S. 214 vgl. S. 27ff. u. Knopf, RGG II, 1832f.). Gewiß galt

Darstellung der Mitteilung des Heiligen Geistes vor allen Dingen ist die Handauflegung urchristlicher Gemeindebrauch gewesen. In dieser Bedeutung hat sie in der ältesten Kirchengeschichte ihre Hauptrolle gespielt.

Geistmitteilung, Geistübertragung — das ist der Sinn der Handauflegung bei der Aufnahme in die christliche Gemeinde und ebenso der Sinn der Handauflegung bei der Ordination. Für erstere geht das ohne weiteres aus den neutestamentlichen Berichten hervor (vgl. AG 8, 17; 19, 6). Für letztere ergibt es sich mittelbar auch aus den Texten, und es wird ganz klar durch das israelitisch-jüdische Erbe, das das Urchristentum hier übernommen hat. Nach 1 Ti 4, 14 und 2 Ti 1, 6 besteht ein Zusammenhang zwischen Handauflegung und Empfang des *χάρισμα*. *χάρισμα* aber ist individualisierter Geist. Also hat auch die Handauflegung, die Timotheus dort empfängt, irgendwie Bezug auf den Geistesempfang, auf die Geistmitteilung.[1]) Ähnlich liegen die Dinge AG 13, 3, wo zwar über die Bedeutung der Handauflegung nichts gesagt ist, aber aus dem Zusammenhang sich mit Notwendigkeit die Beziehung auf den Geist ergibt. Vom Geiste geht der Antrieb aus zur Aussendung der zwei Missionare, vom Geiste empfangen sie auch die besondere Ausrüstung, deren sie für ihr Werk bedürfen.

Jesus der ältesten Christenheit auch als geistbegabter Gottesmann, als Geistträger, der, was er wirkte, „im Geiste" wirkte und durch Wort und Tat Geist spendete. Aber dieser Gedanke tritt doch stark zurück hinter dem anderen, daß er in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott stand und vermöge dieses Verhältnisses unmittelbar schöpfte und mitteilte aus dem Urquell göttlicher Kraft (vgl. auch Volz, Geist Gottes (1910) S. 197). Daß Jesu Handauflegung, wie oben ausgeführt, heilige Lebenskraft mitteilt, und daß sie Geist mitteilt, sind parallele Gedanken, verschiedene Ausdrucksformen für denselben Tatbestand. Aber der erstere Gedanke ist der gangbarere im Urchristentum, wohl auch der ursprünglichere. Dem versuche ich, durch die in den Überschriften dieses und des vorigen Kapitels markierte Scheidung des Stoffes Rechnung zu tragen.

[1]) Vgl. noch Ephraem Syrus z. 2 Ti 1, 6 [Comment. in epist. Pauli . . . ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati (Venetiis. 1893) p. 257]: propterea admoneo te, ut excites, resuscites, et renoves gratiam Dei, quam suscepisti ab impositione manuum mearum; spiritum sanctum scilicet, quem accepisti illa manuum mearum ab impositione.

Das Zeichen dafür ist die Handauflegung von seiten der zurückbleibenden Geistträger. Anders scheint auf den ersten Blick der Sachverhalt AG 6, 6 zu sein. Nach v. 3 waren die Siebenmänner schon „voll von Geist und Weisheit". Dann wird doch schwerlich die Handauflegung, mit der sie in ihr neues Amt eingesetzt werden, ihnen auch noch den Geist vermitteln. Allein v. 3 ist von Geistesbesitz bei den zu erwählenden Männern nur in allgemeinem Sinne die Rede; daß sie „Geist und Weisheit" haben, soll den Nachweis ihrer Befähigung erbringen, die Vorbedingung sein dafür, daß man ihnen den besonderen Posten in der Gemeinde anvertraut. Dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß sie für die Erfüllung ihrer neuen Pflichten nicht noch spezielle Gaben, eine neue Geistesausrüstung brauchen. v. 6 und v. 3 werden sich zueinander verhalten wie Dt 34, 9 zu Nu 27, 18.[1]) Vgl. noch AG 4, 8 u. 13, 9 als Belege dafür, daß es den ersten Christen ganz geläufig war, sich Geistträger bei besonderen Anlässen von neuem, ad hoc, mit Heiligem Geist erfüllt zu denken. So kann auch 6, 6 die Handauflegung mit gutem Grund auf die Geistmitteilung bezogen werden.[2]) Daß die ordinatorische Handauflegung im Urchristentum durchgehends als Zeichen der Geistmitteilung verstanden sein muß,[3]) dafür fällt, nun

---

[1]) Vgl. oben S. 124 Anm. 4. Zur Sache s. auch Gloël, Der Heil. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus (1888) S. 351 f.

[2]) Vgl. Loening, Gemeindeverfassung des Urchristentums S. 73 Anm. 3, auch Kühl, Gemeindeordnung S. 56 u. Dümmler S. 240 ff.

[3]) Ähnlich urteilen, abgesehen von den Kritikern, die die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe hier einer katholisierenden Auffassung der Handauflegung als mechanischen Traditionsmittels für den Heiligen Geist beschuldigen, u. a. Stahl, Kirchenverfassung² (1862) S. 138 ff.; v. Zezschwitz, Katechumenat (1863), S. 651 f.; Hoelemann S. 326 ff.; Vilmar, Lehre vom geistlichen Amt (1870) S. 24 f., vgl. Coll. Bibl. N. T. II, 26 u. 388; aber z. B. auch Bauer S. 363 f.; Riehm, HWB I, 561 f.; Dümmler S. 240 ff.; Loening a. a. O. S. 73. Vgl. noch die oben S. 46 Anm. 2 u. S. 52 Anm. 1 angeführten Autoren. Den neutestamentlichen Aussagen ganz und gar nicht entsprechend ist Kliefoths Erklärung für die Handauflegung bei der Ordination (Liturgische Abhandlungen I (1854), 425 ff.), daß mit der Hand Gottes Wort und Befehl vom Amt auf den Ordinanden gelegt werde. Und wenn Cremer, PRE³ 7, 389, 44 das Wesen dieser Handauflegung bestimmt als „Bestellung zu kirchlichem Dienst", so ist zu erwidern: die ganze Ordinationshandlung bedeutet Bestellung zum kirch-

aufs Ganze gesehen, die gleiche Bedeutung der gleichen Handauflegung im israelitisch-jüdischen Brauch entscheidend in die Wagschale. Die Handauflegung — die sinnenfällige Ausdrucksform für den übersinnlichen, geheimnisvollen Vorgang der Übermittlung des *Πνεῦμα* von einem Menschen auf den anderen. Das ist der unter jüdischem Einfluß entstandene urchristliche Gedanke. So völlig ist dieser Gedanke dem Christen (des 1. Jahrhunderts?) in Fleisch und Blut übergegangen, der die jüdische Legende von dem Martyrium Jesajas fortspann, daß er den Propheten seinen Weissagungsgeist nicht anders an die begierigen Schüler weiter geben lassen kann als dadurch, „daß er seine Hand auf sie legte, so daß sie (daraufhin) weissagten“.[1]

---

lichen Dienst, darum muß aber nicht der Teil der Handlung denselben Sinn haben.

[1]) Ascensio Jesajae 6, 5, vgl. oben S. 140f. Anm. 5. — Aus der Kirche der ersten 3 Jahrhunderte besitzen wir bis jetzt nur ein direktes Zeugnis dafür, daß die ordinatorische Handauflegung als signum der Geistmitteilung aufgefaßt worden ist, Ps.-Cyprian, de aleatoribus 3 (s. S. 75 Anm. 1): . . . episcopium id est spiritum sanctum per impositionem manus . . . excepimus. Stärker hervor tritt die Beziehung dieser Handauflegung bzw. des mit ihr immer verbundenen Gebetes auf die Ausrüstung mit dem Geist erst in den späteren kirchenrechtlichen Schriften — vgl. z. B. Const. Apost. VIII, 16, 2 u. 4; 17, 2 u. 18, 2; 22, 2 u. 3 (Funk I, 522. 524. 526); Ägypt. KO I, 3 u. 6 sqq.; II, 1 sq. u. 4; III, 1 u. 8 (Funk II, 98f. 102f. 103f.); Can. Hippolyti II, 10 u. III, 13 sqq.; IV, 31 sq.; V, 38 sqq. (H. Achelis S. 40. 44 ff. 61 f. 65 f.) —, bei Augustin — z. B. de trinitate XV, 26 (MSL 42, 1093), vgl. de baptismo III, 16 (MSL 43, 148) — usw. Aber in der altkirchlichen Sukzessionsidee ist ein gewichtiges indirektes Argument dafür enthalten, daß die urchristliche Auffassung der ordinatorischen Handauflegung in nachapostolischer Zeit nicht in Vergessenheit geraten ist, sondern fortbestanden und fortgewirkt hat. Nach der herkömmlichen Ansicht (vgl. dafür E. C. Achelis S. 530 u. Lehrbuch d. prakt. Theologie I³ (1911), 151) gründet sich die, namentlich seit Irenaeus vorhandene und lebhaft verfochtene, Überzeugung, die Bischöfe seien im Besitz des Heiligen Geistes, nicht auf die impositio manus, sondern auf die successio apostolorum: „mit dem Empfang des apostolischen Amtes kam ihnen certum veritatis charisma“ [vgl. Irenaeus, adv. haer. IV, 26, 2 (ed. Stieren I, 645)], „der Eintritt in das Amt selbst per successionem apostolicam brachte charismatische Begabung mit sich“. Nun sind aber starke Anzeichen dafür vorhanden, daß der Eintritt in das apostolische Amt selbst unter Handauflegung erfolgte. Ich führe

Unser vorläufiges Ergebnis läßt sich so formulieren: Die Handauflegung — ein urchristlicher Initiationsritus, angewandt bei der Aufnahme von Gemeindegliedern und bei der Einführung von Gemeindebeamten und bestimmt, die Idee der Geist-

---

nur ein paar ganz einwandfreie Fälle nach den Quellen an. Nach Didascalia 4 (H. Achelis-Flemming S. 14) „empfängt" der Bischof „die Handauflegung", „um den bischöflichen Sitz einzunehmen". Act. Petri c. Simone 10 (vgl. oben S. 73 bei Anm. 2) ist die Bestellung der Apostel durch Christus selbst als durch Handauflegung geschehen gedacht. Nach Doctrina Addai f. 32^b—33^a (Phillips, The doctrine of Addai the Apostle (1876) p. 52 syr., danach die Übersetzung p. 50 engl.) führte die Kirche von Edessa die apostolische Autorität ihres Bischofs auf Petrus (als Bischof von Rom) zurück, und zwar war die Sukzession durch Handauflegung vermittelt: „Palut ... went to Antioch, and received the hand of the priesthood from Serapion, Bishop of Antioch. Serapion, Bishop of Antioch, himself also received the hand from Zephyrinus, Bishop of the city of Rome, from the succession of the hand of the priesthood of Simon Cephas, which he received from our Lord, who was there Bishop of Rome twenty-five years." Vgl. noch die ganz ähnliche Angabe in den Akten des Scharbil u. Barsamya, die Harnack, DG I[4], 495 Anm. 1 zitiert. Hiernach kann kein Zweifel darüber bestehen, daß, zum mindesten in einzelnen Kirchengebieten, als das Medium der apostolischen Sukzession die Handauflegung bei der Bischofsweihe gedacht worden ist: sie stellte den Kontakt her zwischen dem jeweiligen Bischof und dem Apostel, der nach der Tradition des Ortes an dem Anfang der Bischofsliste stand, sie übermittelte ihm so die Geistesgabe, deren er für sein Amt bedurfte. Das ist — im Prinzip — keineswegs katholisch gedacht, sondern begreift sich ganz natürlich als eine aus der urchristlichen Anschauung erwachsene Idee. Dem Historiker, der weitere Umschau hält, wird sich ergeben, daß hier der alttestamentlich-jüdische Gedanke von der „pneumatischen Sukzession" durch Handauflegung (s. oben S. 140 Anm. 3) fortlebt oder wieder auflebt (s. auch R. Seeberg, DG I[2], 194f.), daß die Wurzeln der Idee, die hier die alte Kirche rituell zum Ausdruck brachte, weit rückwärts liegen in der vorchristlichen israelitischen Religionsgeschichte. Diese Erkenntnis wird ihn dann wohl auch bewahren vor einem Rückfall in die geringschätzige Beurteilung der ordinatorischen Handauflegung in der alten Kirche, wie sie bes. seit Hatch (Gesellschaftsverfassung S. 133ff.; dann z. B. O. Ritschl, Cyprian von Karthago S. 180ff.; E. C. Achelis S. 530ff. u. Lehrbuch a. a. O. S. 151ff.; Reuter, Augustinische Studien (1887) S. 279f.) gang und gäbe ist, und er wird gerade darin, daß diese Handauflegung für die Christen der ersten Jahrhunderte etwas Gegebenes, mit anderen Stücken der äußeren Ordnung und Verfassung Überkommenes und damit Selbstverständliches war, einen Grund dafür erkennen können, daß in der altchristlichen Literatur so selten von ihr die Rede ist.

mitteilung auszudrücken. Hierzu sind nun aber noch an verschiedenen Punkten nähere Bestimmungen nötig und möglich.

Vor allen Dingen in bezug auf die Handauflegung bei der Aufnahme zur Gemeindemitgliedschaft. Wie verhält sich diese Handauflegung zur Taufe? Die Taufe ist doch der eigentliche Akt der Einverleibung in die christliche Gemeinde und an sie ist auch nach unseren neutestamentlichen Quellen der Empfang des Heiligen Geistes gebunden?[1])

Allerdings finden wir im Neuen Testament öfter Wassertaufe und Geistesempfang eng miteinander verknüpft, in der Apostelgeschichte außer 19, 5f. bes. 2, 38; dann z. B. Tit 3, 5; Jo 3, 5. Aber damit braucht nicht mehr gesagt zu sein, als daß beides nahe zusammengehörte, der Zeit nach und der Sache nach; nicht aber, daß die Wassertaufe den Geistesempfang vermittelte. Darauf deutet der Wortlaut von AG 2, 38: „Tut Buße, und lasse sich ein jeder von euch taufen auf Grund des Namens Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, und so (*καί* consecutivum)[2]) werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen.“ Wer seinen Sinn geändert und durch die Taufe Vergebung der Sünden erlangt hat, der empfängt folgerichtig daraufhin die Geistesgabe.[3]) Auch Tit 3, 5 (*διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*) läßt bei richtigem grammatischem Verständnis erkennen, daß dem Verfasser Taufe und Geistmitteilung zweierlei ist.[4]) Besonders

---

[1]) Anregungen für die folgende Skizze verdanke ich bes. der „Dogmengeschichte“ (I²). von R. Seeberg und der schon angeführten Schrift von A. Seeberg „Der Katechismus der Urchristenheit“ (1903), vgl. desselben Heft „Die Taufe im Neuen Testament“ (1905), obwohl ich die Bemühungen des letzteren, eine vielteilige feste Taufliturgie schon für die apostolische Zeit nachzuweisen, im einzelnen nicht als geglückt ansehen kann. Die Skizze ist ein Versuch, eine trotz vielfacher Bearbeitung noch immer recht dunkle Seite des ältesten christlichen Taufbrauches zu beleuchten, mit dem Ziel, das hier vorliegende Problem zu markieren und einen Vorschlag für seine Lösung zur Diskussion zu stellen.

[2]) Vgl. Meyer-Wendt⁸ z. St. u. Blaß, Grammatik² § 77, 6.

[3]) Vgl. A. Seeberg, Katechismus S. 217.

[4]) Es gilt der Mehrzahl der heutigen Exegeten (vgl. Althaus, Heilsbedeutung der Taufe S. 217f., Meyer-Weiß⁷ u. Wohlenberg z. St.) als ausgemacht, daß die Genitive *παλιγγενεσίας* u. *ἀνακαινώσεως* zu koordinieren und von *λουτροῦ* abhängig zu machen sind, und nur über die Be-

deutlich treten Jo 3, 5 Wasser und Geist als die beiden verschiedenen Faktoren hervor, die die Wiedergeburt des Menschen bewirken.[1])

Daß das Wasserbad bei der Taufe — primär jedenfalls — nicht auf die Geistmitteilung Bezug haben kann, sagt

---

ziehung des 4. Genitivs πνεύματος ἁγίου wird gestritten. Man geht damit aber über erhebliche Schwierigkeiten im Text gar zu leicht hinweg. Das syntaktische Verhältnis von παλινγενεσίας u. ἀνακαινώσεως zu λουτροῦ ist damit, daß man die Genitive als Genitive der Zugehörigkeit bezeichnet (Meyer-Weiß[7] u. Wohlenberg) nicht richtig, weil nicht scharf genug, bestimmt, denn eine genauere Prüfung ergiebt, daß das Zugehörigkeitsverhältnis zwischen λουτρ. u. παλινγ. dies ist, daß das Bad die Wiedergeburt bewirkt, während bei ἀνακαιν. dieser Zusammenhang mit λουτρ. ausgeschlossen ist, da der Heilige Geist es ist, der die Erneuerung bewirkt (πνεύματος ἁγίου gen. auctoris): also zwei Genitive von ganz verschiedener Bedeutung wären durch καί verknüpft und auf dasselbe nomen regens bezogen — eine außerordentlich harte Konstruktion (vgl. auch H. Schultz, ThStKr. 72, (1899), 401). Ihre Konsequenz, der aber gern ausgewichen wird, wäre, daß λουτρόν gar nicht auf das Wasserbad der Taufe geht, sondern zusammen mit ἐξέχεεν v. 6 auf die unter dem Bilde einer Wasserausgießung dargestellte Mitteilung des Heiligen Geistes sich bezieht: ein Bad in dem Elemente Geist. Die herkömmliche Auffassung unserer Stelle hat auch keineswegs das einstimmige Zeugnis der altkirchlichen exegetischen Tradition für sich, vgl. bes. die lateinische Übersetzung bei Theodor v. Mopsv. z. St. (Theodori . . . in ep. b. Pauli comm. ed. Swete II (1882), 252 f.): per lavacri regenerationem et renovationem per spiritum sanctum. In der Tat haben wir Tit 3, 5 zwei Paare von Genitiven vor uns, beide von διά abhängig, unter sich durch καί verbunden. Nur werden nicht παλινγενεσίας u. ἀνακαινώσεως die regierenden Genitive sein (so außer Theodor v. Mopsv. auch noch andere alte Exegeten, s. Wohlenberg z. St.) — für die betonte Voranstellung von λουτροῦ ist kein Grund einzusehen —, auch nicht λουτροῦ u. πνεύματος — aus ähnlichem Grunde —, sondern λουτροῦ u. ἀνακαινώσεως: „durch ein Bad der Wiedergeburt und eine Erneuerung des Heil. Geistes (vom Heiligen Geiste her)". Die Ausdrücke für die beiden Faktoren, durch die Gott die Rettung herbeigeführt hat, sind nicht streng konform gebildet, aber sie lassen doch deutlich erkennen, daß es einerseits das Wasserbad der Taufe, andererseits der (an ihnen wirksam gewordene) Heilige Geist ist, denen die Christen ihre Rettung verdanken. Vgl. noch Beza, Bengel u. Flatt z. St.; H. Ewald, 7 Sendschreiben d. neuen Bundes (1870) S. 298; A. Seeberg a. a. O. S. 219; Swete, Confirmation in the Apostolic age p. 98 ff.; sachlich auch Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum (1908) S. 246 f.

[1]) Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 219; Meyer-Weiß, Joh.-Ev.[9] S. 111; Zahn z. St.; Feine, Theologie d. N. T.s S. 118. 617. 706 f.

schon die natürliche Symbolik der Handlung, ihr Bildcharakter. Etwas Negatives — Abwaschung, Reinigung — bedeutet das Wasserbad. Wie bei der Johannestaufe,[1]) an der sie ihr Vorbild hat, so ist auch bei der christlichen Wassertaufe von Hause aus der einzige Sinn: Reinigung von Sünden, Sündenvergebung[2]) (Mc 1, 4; Lc 3, 3 vgl. Mt 3, 6 — AG 2, 38; 3, 19; 22, 16; vgl. Lc 24, 47; 1 Ko 6, 11;[3]) Eph 5, 26; Hbr 10, 22; 1 Pt 3, 21; vgl. noch in der Taufmystik von Rö 6, 4; Kol 2, 11 f. die Betonung der negativen Seite).[4])

Die Ausrüstung mit dem Heiligen Geist hatte

---

[1]) Über diese vgl. z. B. Köhler, Johannes der Täufer (1884) S. 87 ff. bes. 107 ff.; Bossert, D. Bedeutung der Taufe im N. T., ZKWL 9 (1888), 339 ff.; Althaus, Heilsbedeutung der Taufe S. 4 ff.; Rüegg, PRE[3] 9, 323 f.; Innitzer, Johannes der Täufer (1908) S. 197 ff. bes. 202 ff.; Brandt, Die jüdischen Baptismen (1910) S. 70. ff; auch Procksch, Johannes der Täufer (1907) S. 33 ff., dessen Ausführungen mir aber in mehrfacher Hinsicht fragwürdig erscheinen.

[2]) Vgl. auch Bossert a. a. O. S. 350. Wenn nach Jo 3, 22. 26; 4, 1 Jesus in Judäa taufte oder vielmehr seine Jünger taufen ließ (4, 2), so unterschied sich diese Taufe in nichts von der des Johannes. Eine Beziehung auf den Heiligen Geist konnte sie noch gar nicht haben, vgl. Jo 7, 39. Mit Zahn (z. Jo 3, 22) gegen Holtzmann-Bauer (z. derselben Stelle).

[3]) Wenn hier *ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν* ebenso wie das ihm koordinierte *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησ. Χρ.* auf alle drei vorangehenden Verba zu beziehen ist (vgl. Gloël, Der Heilige Geist in d. Heilsverkündigung d. Paulus (1888) S. 150 f., Meyer-Heinrici[8] u. Bachmann z. St., anders Meyer-J. Weiß[9] z. St.), also auch auf *ἀπελούσασθε*, so wird dadurch doch der negative Charakter der mit *ἀπελούσασθε* umschriebenen Taufwirkung nicht alteriert (vgl. AG 22, 16). Der Gedanke eines *ἀπολούεσθαι ἐν τῷ πνεύματι τ. θ. ἡμ.* (*ἐν* lokal zu verstehen, vgl. auch Feine a. a. O. S. 424, gegen Althaus, Heilsbedeutung d. Taufe S. 56 Anm. 1) ist nur eine Abwandlung der Idee des *βαπτίζεσθαι ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (s. weiter unten). Die Erwähnung des Geistes neben dem Namen des Herrn Jesus Christus auf eine Reminiszenz an die triadische Formel zurückzuführen (so z. B. Godet z. St.), geht schwerlich an. Und A. Seebergs Behauptung (a. a. O. S. 237), daß der Geist hier genannt ist als eine „Größe welche dem Täufling bei der Handlung mitgeteilt wurde“, schwebt in der Luft, solange nicht der Ausdruck *ἀπολούεσθαι ἐν τῷ πνεύματι κτλ.* in der angedeuteten Richtung näher erklärt ist.

[4]) Zu den zuletzt angeführten Stellen vgl. auch Windisch, Taufe und Sünde S. 299. 231, unter Vorbehalt S. 168 ff. 197.

ursprünglich mit der Taufe gar nichts zu tun.[1]) Das zeigt die Pfingstgeschichte (AG 2, 1 ff.) und ihre johanneische Parallele (Jo 20, 22),[2]) auch noch die Geschichte der Bekehrung des Kornelius AG 10, 44 ff.[3]) Unverworren mit menschlichem Tun, ohne Zusammenhang mit irgendwelchen äußeren Handlungen, ergriff der Geist die einzelnen Personen und schuf sie um zu seinen Organen. Aber sehr früh schon muß die frei waltende und wirkende göttliche Macht des Geistes eine Verbindung eingegangen sein mit liturgischen Formen, wie sie in der Urkirche von vornherein bestanden oder sich bald herausbildeten: der Geist kam herab auf die, die die Taufe empfangen hatten. Es läßt sich ja allgemein die Beobachtung machen, daß der Prozeß der Verknüpfung des „Enthusiasmus" im Urchristentum mit festen, statutarischen Formen mit seinen Anfängen zurückreicht bis in die allererste Zeit. „Der Strom des Geistes ist schon früh durch konservative Elemente des Beharrens in ein festes Bett gedrängt worden." [4]) Auch für unseren Fall geben die Quellen entsprechende Richtlinien oder deuten sie wenigstens an. Verzichten wir hier auch auf alle

---

[1]) So auch Windisch a. a. O. S. 90 ff. u. Brückner, Art. „Geist u. Geistesgaben im N. T.", RGG II, 1210 — freilich von Voraussetzungen aus, die m. E. keineswegs sicher sind. Vgl. noch H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel VI³ (1868), 177 ff.; H. Holtzmann, Lehrbuch d. neutestamentl. Theologie I, 381 f. u. Knopf, Nachapostol. Zeitalter (1905) S. 281 ff. Ebensowenig freilich kann ich, auf Grund historisch-exegetischer Würdigung des quellenmäßigen Tatbestandes, die entgegengesetzte Voraussetzung, von der Althaus (a. a. O. S. 34 ff.) ausgeht, als richtig anerkennen, daß die im Auftrage Jesu seit Pfingsten vollzogene Wassertaufe ihrem Wesen nach Taufe mit Heiligem Geiste, das *βαπτίζεσθαι ἐν ὕδατι* das medium exhibitivum des *βαπτίζεσθαι ἐν πνεύματι* war, vgl. die Ausführung w. u.

[2]) Zu deren richtigem Verständnis vgl. Feine a. a. O. S. 686, Holtzmann-Bauer u. auch Meyer-Weiß⁹ z. St. (Anm.).

[3]) Die Schlüsse, die A. Seeberg, Taufe S. 17 f. in der gleichen Richtung aus AG 8, 15 f; 18, 25; 19, 3 ff. zieht, müssen dem fragwürdig erscheinen, der in AG 8 einen historischen Irrtum des Schriftstellers erkannt hat (vgl. oben S. 35), und der die Angaben der AG über die Johannesjünger für zu dunkel hält, als daß man sie als beweiskräftiges Quellenmaterial heranziehen könnte (s. oben S. 19 Anm. 2).

[4]) R. Seeberg, DG I², 65, vgl. dort weiter S. 65 ff.

Indizien dafür, die sich sonst aus der Apostelgeschichte usw. ergeben[1]) — schon in dem Bericht AG 10, 44 ff., der den Stempel geschichtlicher Treue an der Stirn trägt, scheint die Vorstellung von einem regelmäßigen Zusammenhang zwischen Taufe und Geistesempfang durch. Wenn Petrus durch das Auftreten der Geisteswirkungen bei Kornelius und seinen Leuten das letzte Hindernis dafür beseitigt sieht, daß sie die Taufe empfangen und so der christlichen Gemeinde einverleibt werden können (v. 46 f.), dann müssen doch wohl schon in der Urgemeinde Taufe und Geistbegabung irgendwie miteinander zusammengehangen haben. [2]) Wie dieser Zusammenhang zustande gekommen ist, können wir quellenmäßig nicht mehr feststellen. Dafür reicht das Material, das wir haben, nicht aus. Vielleicht kommen wir aber mit einer psychologischen Erwägung dem geschichtlichen Tatbestande einigermaßen nahe.[3]) Was erlebten die Menschen, die in der Anfangszeit der Kirche zum Christentum kamen, Christen wurden? Schon aus der Predigt des Evangeliums wehte sie der Feuerhauch des Heiligen Geistes an. Vielleicht sprang alsbald auf diesen oder jenen der Funke über und zündete das Feuer in der Seele an, dessen inneres Glühen und äußeres Leuchten zum Vollbesitz des Christentums gehört und das Merkmal des persönlichen Christenstandes ist. Häufiger vielleicht war es eine langsame, stetig zunehmende Erwärmung, die die Leute innerlich erfuhren: sie ließen sich taufen, um sich der christlichen Gemeinschaft einzugliedern, und dann auf einmal erfaßte die göttliche Geistesmacht sie und nahm Besitz von ihrem ganzen Wesen. War die Taufe der End- und Höhepunkt ihrer äußeren Bewegung dem Christentum zu, dann begreift sich, daß bei ihr auch die innere Bewegung und Erhebung dem Evangelium zu den Punkt erreichte, auf dem der höchste Grad der Empfänglichkeit für das Wirksam-

---

[1]) Vgl. die oben S. 165 f. zitierten Stellen.

[2]) Der Eintritt der Geistbegabung ohne die Taufe, vor der Taufe, erscheint als staunenswert und irregulär, also wird ihr Eintritt in Verbindung mit der Taufe, nach der Taufe das Reguläre gewesen sein. Das bezeugt aber AG 10, 44 ff. jedenfalls, daß die Wassertaufe im ältesten christlichen Brauch nicht der rituelle Ausdruck für die Geistmitteilung war.

[3]) Vgl. A. Seeberg, Taufe S. 16 f.

werden des Geistes gegeben war. Erlebte nun hier wirklich ein Neophyt seine entscheidende Stunde, teilte sich wirklich an diesem Punkt der Geist einem Täufling mit, der Art, daß die spezifischen Geistäußerungen wahrnehmbar wurden, und kehrte die gleiche Erscheinung in wiederholten Fällen wieder, so mußte sich allmählich die Vorstellung herausbilden, daß zwischen Taufe und Geistmitteilung ein fester Zusammenhang bestehe, daß die Geistesgabe sich normalerweise immer unmittelbar nach der Taufe einstelle.[1]) Und es war dann nur noch ein Schritt weiter, wenn man dem übersinnlichen Vorgang der Geistbegabung auch einen sinnenfälligen Ausdruck gab, ihm rituell Rechnung trug, wofür sich der Ritus der Handauflegung, wie früher gezeigt, wie von selber darbot.[2]) Aber die eben gezeichnete Entwicklung beruht nur auf — mehr oder weniger naheliegenden — Vermutungen, sie ist ein Erklärungsversuch, von dem wir zurückkehren auf den festen Boden der Tatsachen. Das sind der Anfangs- und der Endpunkt der angenommenen Entwicklung. 1. Uranfänglich war die Geistmitteilung ein Vorgang ganz für sich, ohne jeden Zusammenhang mit der Wassertaufe, ohne alle rituelle Bindung, eine Auswirkung des

---

[1]) Einen Beleg dafür, daß dies tatsächlich der Fall war, enthält noch Passio Perpetuae 3 (Texts and Studies, ed. Robinson I, 2 (1891), 64): in ipso spatio paucorum dierum baptizati sumus: et mihi spiritus dictavit non aliud petendum ab aqua nisi sufferentiam carnis.

[2]) A. Seeberg, Taufe S. 16 stellt neben die Handauflegung, ja sogar vor die Handauflegung die Ölsalbung als rituellen Ausdruck für die Mitteilung des Geistes. Aber dafür enthält das Neue Testament kein einziges sicheres Zeugnis. An den von A. Seeberg angeführten Stellen (1 Jo 2, 20. 27; 2 Ko 1, 21; AG 4, 27; 10, 38) und, wo sonst im Neuen Testament die Verleihung des Geistes als Salbung bezeichnet wird (Lc 4, 18), ist χρῖσμα usw. rein bildlich zu verstehen (vgl. Zehnpfund, PRE[3] 17, 394), was schon durch die durchweg vorliegende Beziehung auf das Alte Testament nahegelegt wird. Daß bei der jüdischen Proselytentaufe dem Wasserbad eine Ölsalbung gefolgt sei, ist eine pure Vermutung von A. Seeberg (vgl. Taufe S. 7 — Schürer, Geschiche des jüdischen Volkes III[4] (1909), 181 ff. u. Brandt, Die jüdischen Baptismen S. 57 ff., die zuletzt eingehend von der Proselytentaufe gehandelt haben, wissen von einer mit ihr verbundenen Ölsalbung nichts), so daß daraus für den christlichen Brauch schlechterdings keine Schlüsse gezogen werden können.

frei waltenden Geistprinzips. Aber 2. schon früh in apostolischer Zeit finden wir sie mit dem Ritus der Handauflegung verbunden und die Handauflegung in regelmäßiger Übung mit der Wassertaufe verknüpft. Zwischen dem Geist und der festen Ordnung ist die Synthese geschlossen. Wassertaufe im Namen Christi und Handauflegung bilden die zwei ordnungsmäßigen Hauptstücke des Verfahrens bei der Aufnahme in die Gemeinde, jene als Ausdruck für die Sündenvergebung, diese als Ausdruck für die Mitteilung des Heiligen Geistes.[1])

Was es mit dieser zweiteiligen Aufnahmehandlung auf sich hat, wird noch deutlicher durch ein Bildwort, das nach Mc 1, 8; Mt 3, 11; Lc 3, 16; Jo 1, 33 Johannes der Täufer gesprochen hat, und das nach AG 1, 5 vgl. 11, 16 Jesus wieder aufgenommen hat.[2]) Der Kern des Johanneswortes ist: „Ich taufe euch in (oder: mit) Wasser; der aber nach mir kommt, wird euch taufen in (oder: mit) Heiligem Geist."[3]) Das Jesuswort lautet: „Johannes hat mit Wasser

---

[1]) Vgl. Windisch, Taufe und Sünde S. 92: „Der Geistesempfang knüpft sich nicht an das Wasserbad an, sondern an einen zweiten liturgischen Akt, die Handauflegung."

[2]) Vgl. zum Folgenden bes. A. Seeberg, Katechismus S. 220 ff. u. Taufe S. 15 ff.

[3]) *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι* (Mc ℵB u. Lc ℵABC ohne *ἐν*), *ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Mc BL ohne *ἐν*). Die adverbialen Bestimmungen *ἐν ὕδατι* und *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* sind, der ganzen neutestamentlichen Anschauungsweise gemäß, lokal zu verstehen (vgl. Caspers, Der Taufbegriff d. N. T.s (1877) S. 177; Meyer-Weiß[9], H. Holtzmann, Schanz z. Mt 3, 11; Hahn z. Lc 3, 16): das Wasser ist das Element, in dem das *βαπτίζειν* des Täufers Johannes geschieht, dem entsprechend ist der Geist das Element, in dem der nach ihm Kommende tauft. Vgl. zur Beurteilung der ganzen Stelle Ps.-Cyprian, de rebaptismate 16 sqq. (CSEL 3, 3, 89 sqq.). Über den Sinn des Zusatzes *καὶ πυρί* zu *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* bei Mt und Lc vgl. gegenüber der herkömmlichen Auffassung bei den protestantischen Exegeten z. B. Chrysostomus z. Mt 3, 11 (opp. ed. Montfaucon VII (1727), 154); Theophylact z. Lc, 3, 16 (MSG 123, 740 sq.); Calvin (Corp. Ref. 73, 123). Wettstein u. Bengel z. Mt 3, 11; H. Ewald, Die Bücher des neuen Bundes I, 1 (1871), 189; Olshausen-Ebrard u. Kübel z. Mt 3, 11; Hahn u. Godet z. Lc 3, 16; Schanz z. beiden Stellen; A. Seeberg, Katechismus S. 221 A. 1; v. Dobschütz, ThStKr 78 (1905), 27 A. 2. Zur kritischen Frage vgl. Meyer-Weiß[9] z. Lc 3, 16 Anm.; Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach

getauft, ihr dagegen sollt in Heiligem Geist getauft werden.[1]) Nach der vorherrschenden Ansicht[2]) ist die Taufung in Heiligem Geist hier nur das Anschauungsbild für die Geistbegabung, die schon die alttestamentliche Prophetie für die messianische Zeit verheißen hat. Den äußeren Taufritus haben Johannes und Jesus nicht im Auge. Nun ist ja klar, daß die Worte vom Taufen in Heiligem Geist nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen sind, daß die Geistbegabung hier, dem Wasserbad der Taufe entsprechend, unter dem Bilde eines Bades, und zwar eines Bades in dem Element des Geistes, vorgestellt ist. Aber wie kam man überhaupt zu dem Bilde des Bades, der Taufe für die Geistmitteilung? Die Reinigungshandlung der Wassertaufe, wie Johannes sie übte, bot keinen Anknüpfungspunkt dafür. Wie konnte dieser Akt mit seiner rein negativen Symbolik (Abwaschung) zum Bilde genommen werden für den positiven Vorgang der Geistmitteilung? Auch mit dem Hinweis darauf, daß der Geist schon von einzelnen alttestamentlichen Propheten unter dem Bilde von etwas Flüssigem vorgestellt sei (vgl. Jes 32, 15; Joe 3, 1f.; Sach 12, 10; Jes 44, 3; Ez 39, 29), wird die Hauptsache nicht erklärt. Denn dort ist überall an einen befruchtenden Regen gedacht, der sich über das Land ergießt, hier dagegen handelt es sich um eine Abwaschung, um ein reinigendes Bad.[3]) Ich sehe keinen anderen Weg, das Bild

---

ihrem ältesten bekannten Texte II, 1 (1902), 43; Wellhausen z. Mt 3, 11; Spitta, ZNT 5 (1904), 303ff.; Procksch, Johannes der Täufer S. 35ff.; E. Klostermann z. Mc 1, 8 u. Mt 3, 11.

[1]) Ἰωάνης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ . . . (nach AG 1, 5).

[2]) Vgl. dafür z. B. Bossert, Die Bedeutung der Taufe im Neuen Testament, ZKWL 9 (1888) S. 343f; Zahn z. Mt 3, 11; Feine a. a. O. S. 223.

[3]) Das prophetische Wort Ez 36, 25 redet von einer Besprengung mit reinem Wasser, die reinigend wirken soll, und im unmittelbaren Zusammenhang damit steht die Verheißung, daß der Geist in die Menschenherzen kommen soll. Aber daß hier das Handeln mit dem Wasser im eigentlichen Sinne gemeint ist und das Wasser kein Bild ist für den Geist, ist ganz klar und allgemein anerkannt. Ebenso denkt niemand daran, in den eng zusammengehörenden Sprüchen Sach 12, 10 u. 13, 1 den über das Haus Davids ausgegossenen Geistesregen (12, 10) und die demselben Hause eröffnete Quelle „für (d. h. zur Entfernung von) Sünde und Unreinheit“

der Taufe im Geist zu erklären, als den, den A. Seeberg eingeschlagen hat.[1]) Das Bild erklärt sich aus dem Hergang bei der Aufnahme in die christliche Gemeinde. Da folgten Wassertaufe und Geistmitteilung (unter Handauflegung) aufeinander. Dieser Zusammenhang und dazu das überkommene Bild vom Geist als einer Flüssigkeit führten dazu, daß man die Geistmitteilung auch mit dem Bilde einer Taufe, und zwar einer Taufe im Geist, sich veranschaulichte. So standen dann in den zwei Initiationsriten zwei Taufen nebeneinander, eine eigentliche und eine bildliche, Wassertaufe und Geisttaufe. Die Geisttaufe aber war hier das für das Christentum charakteristische Neue gegenüber der bloßen Wassertaufe des Johannes.[2]) Ist die Beobachtung richtig, daß man im Urchristentum sich die Geistmitteilung als Geisttaufe vorstellte[3]) — und sie wird bestätigt durch 1 Ko 12, 13;[4])

---

zu identifizieren, so daß das Geistelement der Stoff wäre, mit dem Sünde und Unreinheit abgewaschen werden. Zwei verschiedene Bilder — zwei verschiedene Gedanken.

[1]) Katechismus S. 220ff.

[2]) Unter diesen Umständen ist es allerdings wahrscheinlich, daß wir das Johanneswort und das Jesuswort im Neuen Testament nicht in ihrer ursprünglichen Form vor uns haben, sondern in einer Form, die durch den urchristlichen Brauch bestimmt ist. Dadurch wird aber weder die Geschichtlichkeit dessen, daß Johannes wie Jesus die bevorstehende Geistesausgießung verkündigt haben, in Frage gestellt, noch kann zweifelhaft sein, daß in der urchristlichen „Geisttaufe" sich in der Tat die Verheißungen des Täufers und Jesu erfüllten.

[3]) Dafür läßt sich, mit der nötigen Reserve, auch noch ein Wort über die Taufe Christi aus dem Hebräerevangelium anführen, das Hieronymus, in Jes. comment. IV (zu 11, 2) (opp. ed. Vallarsi IV, 156) aufbewahrt hat: factum est, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus et requievit super eum. Deutlich ist hier, in dem Bilde von der Quelle, die Ausrüstung Christi mit dem Heiligen Geist als Geisttaufe vorgestellt, und diese Geisttaufe folgte unmittelbar auf die Wassertaufe! — Daß man in urchristlichen Kreisen (ebenso wie später Justin, Dial. 29 u. 43 [ed. Otto[3] (1877) I, 2, 98 u. 142, vgl. noch Const. Apost. VI, 14, 5 (Funk I, 337)] die Geistmitteilung wohl auch unter dem Bilde einer Beschneidung sich dachte und sie als *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι* der physisch-realen Beschneidung der Juden gegenüberstellte, hat A. Seeberg Katechismus S. 232ff. (vgl. Taufe S. 18; Das Evangelium Christi (1905) S. 104f.; Die beiden Wege und das Aposteldekret (1906)

6, 11[1]) und besonders Hbr 6, 2;[2]) indirekt auch durch Tit 3, 5 f. u. Jo 3, 5 —, dann ist die Tatsache, daß Paulus in seinen

S. 86 ff. auf Grund von Rö 2, 29; Phl 3, 3; AG 15, 8 f. u. a. wahrscheinlich gemacht. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Akt der Geistmitteilung an die Stelle des Beschneidungsaktes getreten ist. Dieser Annahme bereitet vor allen Dingen der Umstand, daß die Beschneidung vor der Taufe stattfand, während die Geistmitteilung nach der Taufe ihren regulären Platz hatte, Schwierigkeiten, die A. Seeberg durch sein kurzes Wort dagegen Katechismus S. 234 nicht beseitigt hat. Die Behauptung: „Die Ordnung: Wasser- und Geistestaufe ist in der ersten heidenchristlichen Gemeinde von Antiochien aufgekommen und auf dem Apostelkonvent von Jerusalem im Jahre 52 bestätigt worden. Hier wurde die Geistesmitteilung bei den Heiden als Ersatz der Beschneidung .... anerkannt" (Taufe S. 18 f.) schwebt in der Luft und ist auch durch A. Seebergs spätere Ausführungen (vgl. Die beiden Wege und das Aposteldekret S. 85 ff.) nicht bewiesen.

[4]) Vgl. A. Seeberg, Katechismus S. 223, auch Hofmann, Schriftbeweis II, 2², 28; Gloël, Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus (1888) S. 140 ff.; H. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II (1897), 180; Lietzmann und Meyer-J. Weiß⁹ z. St.

[1]) Vgl. oben S. 167 Anm. 3.

[2]) Es ist nämlich mehr als wahrscheinlich, daß mit dem Plural *βαπτισμοί* in Hbr 6, 2 die beiden Stücke der urchristlichen Initiationshandlung gemeint sind, die Wasser- und die Geisttaufe. Der Ritus für die letztere wird dann noch besonders genannt, die Handauflegung. Es gab demnach schon in apostolischer Zeit eine *διδαχὴ βαπτισμῶν ἐπιθέσεώς τε χειρῶν*, eine katechetische Unterweisung der Taufkandidaten über Wasser- und Geisttaufe und der letzteren äußeres Zeichen, die Handauflegung. Handelt auch schon v. 1 von diesem Lehrstück (*μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστις ἐπὶ θεόν*), so können wir jetzt dessen wesentlichen Inhalt angeben: Unterweisung über die Wassertaufe, die Buße voraussetzt, und über die Geisttaufe durch Handauflegung, die auf den Glauben Bezug hat, oder: Anfangslehre von der Buße = Lehre von der Taufe der Sündenvergebung, und Anfangslehre vom Glauben = Lehre von der Geistmitteilung. Vgl. R. Seeberg, DG I², 67 u. A. Seeberg, Katechismus S. 253 f. u. noch 256 ff., wo der nahe Zusammenhang auch von v. 4 f. mit dem Vorhergehenden recht einleuchtend gemacht wird. An Wasser- und Geisttaufe dachte bei Hbr 6, 2 auch Reuß z. St. (Nouvelle Revue de Théologie 5 (1860) p. 222): la doctrine du baptême .... le grec met le pluriel; .... on pourrait songer à la différence du baptême d'eau et du baptême d'esprit. l'imposition des mains rappelle en tout cas ce dernier baptême et la communication du Saint-Esprit. Ähnlich ist wohl auch Grotius z. St. zu verstehen (Annotat. in N. T. I, 819): doctrina de duplice baptismo, interiore et exteriore. Vgl. noch Theodoret z. St. (opp. ed. Sirmond-Noesselt III (1771), 577): .... *προσίασι τῷ θείῳ βαπτίσματι, καὶ διὰ τῆς ἱερατικῆς χειρὸς ὑποδέχονται τὴν χάριν τοῦ πνεύματος.*

Briefen niemals die Handauflegung als das besondere Zeichen der Geistmitteilung erwähnt, nicht mehr verwunderlich; ja, es wird verständlich, wie die zwei formell eng miteinander verknüpften Akte, Wassertaufe und Geisttaufe, sich auch materiell immer fester miteinander verbanden und allmählich zur Einheit verschmolzen. Aus den zwei Taufen wurde eine Taufe, wenngleich die Zweiheit der äußeren Handlungen fortbestand. Und von dieser einen Taufe galt sowohl, daß sie die Sünden hinwegnahm, als auch daß sie positiv die Kraft Gottes, den Heiligen Geist, gab (Paulus, Johannes). Es lag jetzt sogar nahe, das letztere Moment als das neue so zu betonen, daß die Geistmitteilung als das eigentliche Wesen der Taufe erschien (Paulus).[1] Aber noch etwas anderes wird jetzt deutlich: daß das aus Wassertaufe und Geisttaufe sich zusammensetzende Ganze der urchristlichen Taufhandlung dem Täufling eine Beziehung gab zu dem ganzen Inbegriff der durch Christus der Menschheit geschenkten Heilsgüter. In einer bedeutsamen Stunde, bei der Einsetzung des Abendmahls, hat Jesus im Blick auf seinen Tod von dem Neuen Bund gesprochen (1 Ko 11, 25, vgl. Mc 14, 24). Der Neue Bund, genauer: die neue Verfassung, die „Neuordnung des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit"[2] — das ist, ausgedrückt durch einen Ausdruck aus der Sprache der alttestamentlichen Propheten, der Ertrag des gesamten Wirkens Christi und zugleich in prägnantester Fassung der Inbegriff der Heilsgüter, die ihm die Menschheit verdankt. Nach Jer 31, 31—34 (vgl. Ez 36, 25—27) besteht der Neue Bund darin, daß Jahwe denen vom Hause Israel sein Gesetz innerlich nahebringt und es ihnen ins Herz schreibt (v. 33), d. h. daß er ihre ganze Herzensrichtung in Einklang bringt mit seinem Willen und diesen die Macht sein läßt, die ihr inneres Leben bestimmt (vgl. 32, 39 f.), und darin,

---

[1]) Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 223 u. R. Seeberg, DG I², 164 Anm. 2. Zur paulinischen Anschauung von der Taufe vgl. noch Bossert a. a. O. S. 353 ff. u. Teichmann, Die Taufe bei Paulus, ZThK 6 (1896) S. 357 ff.

[2]) R. Seeberg a. a. O. S. 59, vgl. allgemein dort, S. 132 u. ö.; auch Vischer, RGG I, 1435 ff.; Schlatter, Theologie des Neuen Testaments I, 373. 542 u. Feine a. a. O. S. 143.

daß er ihnen ihre Schuld vergibt, und ihrer Sünden nicht mehr gedenkt (v. 34), mit anderen Worten in Geistverleihung (vgl. noch Jes 59, 21; Ez 11, 19f.) und Vergebung der Sünden. Dies sind nun aber auch die Gaben, die der angehende Christ bei der Einverleibung in die christliche Gemeinde durch Wassertaufe und Handauflegung empfängt, indem jene geschieht zur Vergebung der Sünden und diese zur Mitteilung des Heiligen Geistes.[1]) Die urchristliche Taufhandlung — als Ganzes genommen — entsprach in ihrer Doppelseitigkeit den zwei Seiten des Neuen Bundes. Indem sie Wassertaufe und Geisttaufe war, gab sie dem Täufling alles, was der Neue Bund in sich begreift.[2])

Ob wir richtig gesehen haben, wie das Urchristentum über das Verhältnis der Handauflegung zur Taufe dachte, dafür kann man nun noch die Probe machen durch einen Vergleich der urchristlichen Anschauungen mit denen der alten Kirche. Läßt sich zeigen, daß in der Kirche der ersten Jahrhunderte verwandte Gedanken wirksam waren, daß die altkirchliche Lehre von der Taufe eine Entwicklung aufweist, die als Anfangspunkt solche oder ähnliche Gedanken fordert, wie wir sie im Neuen Testament gefunden haben, dann darf unsere Auffassung als nach allen Seiten hin gesichert gelten. So ergibt sich von selbst das Recht der nachfolgenden dogmengeschichtlichen Skizze[3]) im Rahmen unserer Untersuchung.

---

[1]) Zur Reihenfolge vgl. Ez 36, 25ff. Wenn übrigens in den Reden des Lukaswerks mehrfach ein Parallelismus von Sündenvergebung und Heiligem Geist zu konstatieren ist, worauf A. Seeberg, Katechismus S. 217 aufmerksam macht (vgl. Lc 24, 47 u. 49 (=AG 1, 4f.); 2, 38; 5, 31f.), so gibt die Erklärung dafür nicht die urchristliche Tauforduung, wie A. Seeberg meint, vielmehr die Idee des Neuen Bundes, auf die ja die Taufordnung selbst zurückgeht. Gegen die Gegenüberstellung von Sündenvergebung und Geistmitteilung als zweier verschiedener Effekte des Aktes der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, auch nur in dem Sinne einer positiven und einer negativen Seite der Taufwirkung, polemisiert Althaus (a. a. O. S. 76ff.) scharf, übersieht dabei aber offenbar wesentliche Stücke der urchristlichen Taufanschauung.

[2]) Vgl. R. Seeberg, DG I², 164 Anm. 2.

[3]) Vgl. dazu namentlich R. Seeberg a. a. O. S. 120ff. 243ff. 355ff.

Die Schriften der apostolischen Väter und der Apologeten schweigen, wie früher bemerkt, über die Handauflegung völlig. Ihnen kann daher auch über den Sinn der Handlung nichts entnommen werden. Um so auffälliger ist die Tatsache, daß sie durchweg in ganz ähnlicher Weise von einer zwiefachen Gabe der Taufe reden wie das Neue Testament, von Sündenvergebung und neuem Leben im Heiligen Geist.[1]) Setzen sie die bekannten zwei Teile der Taufhandlung doch voraus und verteilen auf sie die negativen und die positiven Wirkungen? — Unter den gnostischen Mysterien begegnen merkwürdig oft die Wasser- und die Geisttaufe, und zwar als getrennte Akte, als zwei verschiedene Weihehandlungen.[2]) Bei der Art, wie sie inhaltlich gewertet

---

404. 435 ff. 511 ff. 540 ff. u. ö. Verwandte Gesichtspunkte z. T. auch bei Heitmüller, Im Namen Jesu S. 276. 331. Aber H. überschätzt das exorzistische Moment in der altchristlichen Taufauffassung bedeutend (z. B. S. 279 ff.). Ohne das Richtige zu verkennen, das in seiner These: „Die Vertreibung der Geister ist die negative, die Gabe des Geistes die positive Wirkung der Taufe" (S. 277) enthalten ist, behaupte ich: die Sündenvergebung ist die negative, die Mitteilung des Heiligen Geistes die positive Wirkung der Taufe nach altchristlicher Idee (Handauflegung usw. als Stücke der Taufhandlung miteinbegriffen). Vgl. noch Knopf, Nachapostol. Zeitalter S. 280 ff.

[1]) Z. B. Ep. Barnabae XI, 11: *ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ, τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες.* XVI, 8: *λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν κτλ.* Hermas, Sim. IX, 16, 3: *πρὶν φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα (τοῦ υἱοῦ) τοῦ θεοῦ, νεκρός ἐστιν· ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγῖδα* (vgl. zu dieser Benennung der Taufe, die schon Paulus geläufig war, R. Seeberg a. a. O. S. 121), *ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωήν.* Vgl. Mand. IV, 3, 1 sq.; Vis. III, 3, 5. Justin, Apol. I, 66 (ed. Otto³ I, 1, 180): *τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν*, vgl. Dial. 29 (ibid. I, 2, 98): Wer getauft ist, ist *ἁγίῳ πνεύματι βεβαπτισμένος* u. a. m., vgl. R. Seeberg a. a. O. S. 121 ff. u. 357.

[2]) So bei den Valentinianern, vgl. Excerpta ex Theodoto 81, 2 (Clemens Al., opp. B. A. III, 132): *τὸ βάπτισμα . . . διπλοῦν . . ., τὸ μὲν αἰσθητὸν δι' ὕδατος, τοῦ αἰσθητοῦ πυρὸς σβεστήριον, τὸ δὲ νοητὸν διὰ πνεύματος, τοῦ νοητοῦ πυρὸς ἀλεξητήριον.* Wohl auch bei den Markosiern, die der Wassertaufe u. a. die *ἀπολύτρωσις* oder geistliche Taufe gegenüber stellten, vgl. Irenaeus, adv. haer. I, 21, 2 ff. (ed. Stieren I, 224 sqq.), z. B. 2: *τὸ μὲν βάπτισμα τοῦ φαινομένου Ἰησοῦ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν, τὴν δὲ*

werden, legt sich der Gedanke, daß wir hier eine Fortbildung und Vergröberung der urchristlichen Taufsitte und Taufauffassung vor uns haben, unmittelbar nahe. — Nach Tertullian, dem ersten sicheren Zeugen für die Handauflegung als Bestandteil des kirchlichen Taufrituals, gibt die Taufe dem Menschen die Sündenvergebung und den Heiligen Geist.[1]) Der besondere Ritus für die Geistmitteilung ist ihm die Handauflegung.[2]) Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum. . . . deo in suo organo non licebit per manus sanctas sublimitatem modulari spiritalem? . . . tunc ille sanctissimus spiritus super emundata et benedicta corpora libens a patre descendit, super baptismi aquas tanquam pristinam sedem recognoscens conquiescit, columbae figura delapsus in dominum, ut natura spiritus sancti declararetur per animal simplicitatis et innocentiae. . . . quemad-

---

ἀπολύτρωσιν τοῦ ἐν αὐτῷ Χριστοῦ κατελθόντος εἰς τελείωσιν· καὶ τὸ μὲν ψυχικόν, τὴν δὲ πνευματικὴν εἶναι ὑφίστανται (l. c. p. 224), vgl. dazu Preuschen, PRE³ 20, 412. Nach Pistis Sophia 143 vgl. 122 und Jeû 2, 43—47 (Koptisch-gnostische Werke I ed. K. Schmidt (1905), 245 vgl. 202 u. 305 ff., dazu TU VIII, 1/2 (1892), S. 495 ff.) gab es drei Taufen, indem zu der Wassertaufe und der Geisttaufe nach Mt 3, 11 noch die Feuertaufe hinzugefügt wurde (s. über Feuertaufe, Feuererscheinung bei der Taufe Jesu usw. allgemein Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I (1889), 60 ff.; v. Dobschütz, Kerygma Petri, TU XI, 1 (1894) S. 129 ff.; Corssen, ZNT 4 (1903), 40; Jacoby, Ein bisher unbekannter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu (1902) S. 61. 83 ff. u. ö.). Vgl. noch den Gebrauch von Wasser und Öl bei der Taufe in den Thomasakten: c. 25—27, in umgekehrter Reihenfolge c. 121. 132. 157 (ed. Bonnet (1903) p. 141 sqq. 230 sq. 239 sq. 266 sq.), s. auch Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I (1883), 331 ff.; dazu Irenaeus, adv. haer. I, 21, 3 ff. (l. c. I, 226 sqq.). Zum Ganzen vgl. R. Seeberg a. a. O. S. 243 f.

[1]) Vgl. de bapt. 10 (CSEL 20, 209): die Taufe des Johannes gab nicht das, was die christliche Taufe gibt, sie war nicht himmlisch: daret et spiritum sanctum et remissionem delictorum, si caelestis fuisset. . . . agebatur itaque baptismus paenitentiae quasi candidatus remissionis et sanctificationis in Christo subsecuturae. Auch adv. Marcionem I, 28 (ibid. 47, 329 sq.), wo das Wesen der Taufe negativ als remissio delictorum und absolutio mortis, positiv als regeneratio hominis und consecutio spiritus sancti bestimmt wird.

[2]) Daneben freilich auch die inzwischen Brauch gewordene Ölsalbung nach der Taufe, vgl. de bapt. 7 (l. c. p. 206 sq.).

modum enim post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum, ut ita dixerim, mundi pacem caelestis irae praeco columba terris adnuntiavit dimissa ex arca, et cum olea reversa . . ., eadem dispositione spiritalis effectus terrae id est carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta columba sancti spiritus advolat pacem dei adferens, emissa de caelis, ubi ecclesia est arca figurata.[1]) Auch nach Irenaeus haben die Gläubigen bei der Taufe den Heiligen Geist empfangen.[2]) Auch er hat die Vorstellung von der Doppelseitigkeit der Taufe: sie ist auf der einen Seite Vergebung der Sünden, auf der anderen „das Siegel des ewigen Lebens" und „die Wiedergeburt in Gott", die Gotteskindschaft verleiht.[3]) Er spricht von der „Taufe des Wassers

---

[1]) de bapt. 8 (l. c. p. 207 sq.). — Nächst Tertullian lernten wir die syrische Didascalia als ältesten Zeugen für die Handauflegung im Zusammenhang mit der Taufe kennen (vgl. oben S. 86f. A. 5). Der Zusammenhang zwischen Handauflegung und Geistmitteilung ist auch dort c. 9 (H. Achelis-Flemming S. 48) deutlich: „. . . einen Bischof, . . ., durch den euch der Herr den Heiligen Geist gegeben hat, . . ., durch den ihr von Gott anerkannt worden seid, durch den ihr versiegelt worden seid, durch den ihr Kinder des Lichts geworden seid, durch den der Herr bei der Taufe in der bischöflichen Handauflegung einem jeden von euch bezeugt hat und ihn sein heiliges Wort hat hören lassen, indem er spricht: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt." „Darum, o Mensch, erkenne deine Bischöfe, durch die du Gott zum Sohne geworden bist, und die Rechte (Hand) als deine Mutter und liebe den, der nächst Gott dein Vater und deine Mutter geworden ist." Vgl. c. 10 (a. a. O. S. 55). Demnach ist der Satz, daß die Menschen „durch die Taufe den Heiligen Geist empfangen" (c. 26 vgl. c. 10, a. a. O. S. 139 vgl. S. 55), wohl nur Abbreviatur. Sündenvergebung als Gabe der Taufe c. 25 (S. 127). 24 (S. 122ff.). 20 (S. 103). Auch hier begegnet „das Siegel der Taufe": c. 16 (S. 85), vgl. c. 10 (S. 54). S. noch Const. Apost. II, 32, 3 u. 33, 1 (Funk I, 115); II, 41, 2 (ibid. p. 131); VI, 27, 5f. (ibid. p. 371 u. 373) u. ö.

[2]) *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* 42: (ed. Ter-Mekerttschian und Ter-Minassiantz[2] (1908) S. 23): „In den Gläubigen verweilt beständig der Heilige Geist, welcher bei der Taufe von ihm (von Christus?) gegeben und von dem Empfänger festgehalten wird, wodurch er in Wahrheit und Heiligkeit und Gerechtigkeit und Geduld wandelt." Vgl. adv. haer. V, 11, 2 (ed. Stieren I, 744), wo es (unter Beziehung auf 1 Ko 6, 11) heißt: abluti estis credentes in nomine domini, et accipientes ejus spiritum.

[3]) *Εἰς ἐπίδειξιν* 3 (a. a. O. S. 3): „. . . daß wir die Taufe empfangen haben zur Vergebung der Sünden im Namen Gottes des Vaters, und

und des Heiligen Geistes",[1]) Hippolyt von „waschen mit Wasser und Geist".[2]) Das liegt alles auf der Linie der urchristlichen Anschauungen, die wir kennen. Auch wenn Irenaeus die zwei Momente, das negative und das positive, in der Taufe nicht immer deutlich voneinander scheidet — er neigt dazu, alle Gaben der Taufe auf den einen Akt, das Wasserbad, zurückzuführen —,[3]) so bewegt er sich damit noch auf den Bahnen des Paulus und Johannes. Etwas Neues dagegen ist die Kombination des Geistes mit dem Wasser, die sich bei Tertullian

---

im Namen Jesu Christi . . . und im heiligen Geiste Gottes; und daß diese Taufe das Siegel des ewigen Lebens (vgl. dazu adv. haer. III 24, 1, l. c. I, 552) sei und die Wiedergeburt in Gott, damit wir nicht der gestorbenen Menschen, sondern des ewigen und beständigen Gottes Kinder seien." Auch adv. haer. V, 11, 1 (l. c. I, 743) gehört hierher: ea quae salvant, ait esse nomen domini nostri Jesu Christi et spiritum dei nostri, denn der „Name unseres Herrn Jesu Christi" wird bei der Wassertaufe genannt.

[1]) *Εἰς ἐπίδειξιν* 41 (a. a. O. S. 23): die Apostel reinigten die Seelen und Leiber der Heiden „durch die Taufe des Wassers und des Heiligen Geistes".

[2]) *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* 8 (opp. B. A. I, 2 p. 262): *ὁ τῆς ἀθανασίας πατὴρ τὸν ἀθάνατον υἱὸν καὶ λόγον ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον, ὃς ἀφικόμενος εἰς τὸν ἄνθρωπον λούσασθαι ὕδατι καὶ πνεύματι* . . . Vgl. noch das Taufgebet Nr. 47 bei v. d. Goltz, Die Taufgebete Hippolyts usw. (ZKG 27 (1906) S. 47) — in diesen liturgischen Stücken steckt sehr wahrscheinlich echt hippolytisches Gut —: „durch Christus Jesus unsern Herrn, den du gegeben hast, mitzuteilen den Heiligen Geist und das Bad zur Vergebung der Sünden für unser Geschlecht". Auch Nr. 9 (a. a. O. S. 22): „wasche sie mit Wasser und lehre sie durch den Heiligen Geist". Noch Clem. Homil. 7, 8 u. 8, 23 (ed. Lagarde p. 84 u. 92) scheint die Zweiheit der Taufgaben durch: Vergebung der Sünden und Wiedergeburt.

[3]) Vgl. fragm. 35, bei Stieren I, 846: *„καὶ ἐβαπτίσατο", φησίν, „ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ἑπτάκις". οὐ μάτην πάλαι Ναιμὰν λεπρὸς ὢν βαπτισθεὶς ἐκαθαίρετο, ἀλλ' εἰς ἔνδειξιν ἡμετέραν· οἱ λεπροὶ ὄντες ἐν ταῖς ἁμαρτίαις διὰ τοῦ ἁγίου ὕδατος καὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐπικλήσεως καθαριζόμεθα τῶν παλαιῶν παραπτωμάτων, ὡς παιδία νεόγονα πνευματικῶς ἀναγεννώμενοι* (nach Jo 3, 5). adv. haer. V, 15, 3 (l. c. I, 760): quoniam in illa plasmatione, quae secundum Adam fuit, in transgressione factus homo indigebat lavacro regenerationis; postquam linivit lutum super oculos ejus, dicit ei: „vade in Siloam, et lavare" (Jo 9, 7); simul et plasmationem et eam, quae est per lavacrum, regenerationem restituens ei. et propter hoc lotus venit videns, ut et suum cognosceret plasmatorem, et disceret homo eum, qui donavit ei vitam. Auch III, 17, 2 (l. c. I, 514 sq.).

und Hippolyt vollzieht, die Idee einer Heiligung des Wassers durch den Geist, einer Erfüllung des Wassers mit Geist, die den Gedanken der unabhängig von der Wassertaufe in einem besonderen Akt sich vollziehenden Geistmitteilung durchkreuzt. Wenn Tertullian sich den Geist förmlich materiell in das Taufwasser eindringend denkt — das Wasser saugt die Kraft des Geistes in sich ein —,[1]) wenn Hippolyt davon redet, daß Christus das Wasser gereinigt und ihm die Gnade des Heiligen Geistes geschenkt habe,[2]) so sind das Vorstellungen, die weder auf dem Boden des u. E. ursprünglichen urchristlichen Verständnisses der Taufhandlung erwachsen sein noch

[1]) de bapt. 4 (CSEL 20, 203 sq.): . . . dei spiritum, qui ab initio supervectabatur super aquas . . . sanctum autem utique super sanctum ferebatur et ab eo, quod superferebatur, id quod ferebat sanctitatem mutuabatur, quoniam subjecta quaeque materia ejus, quae desuper imminet, qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritualem et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit. . . . igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. Daneben stehen freilich, ohne Ausgleich, die anderen Aussagen, die den Geistempfang in der alten Weise als besonderen Akt von selbständiger Bedeutung fassen. Vgl. de bapt. 6 (l. c. p. 206): non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo [nach Jo 5, 4; vgl. auch de bapt. 4 u. 5 (l. c. p. 204 sqq.)] spiritui sancto praeparamur. . . . sic enim Johannes antepraecursor domini fuit praeparans vias ejus. ita et angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in patre et filio et spiritu sancto. Vgl. zum Ganzen R. Seeberg a. a. O. S. 357 ff., dann Harnack DG I[4] (1909), 229 f. Anm. 1 u. 471 ff.; Loofs DG[4] S. 164 ff.; z. T. auch Drews, PRE[3] 5, 410; Kattenbusch, PRE[3] 17, 353 f.

[2]) Segen Jakobs 18, 3 (Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, TU N. F. 11, 1 (1904) S. 30): „als er aufstieg aus dem Jordan, reinigte er die Wasser (s. auch Ignatius, ad Eph. 18, 2; vgl. dazu Bornemann, Taufe Christi S. 30 ff.) und schenkte ihnen die Gnade des Heiligen Geistes". Vgl. *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* 8 (a. a. O. S. 262): *τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ὕδωρ τὸ τῷ πνεύματι κοινωνοῦν, . . . δι' οὗ ἀναγεννώμενος ζωογονεῖται ἄνθρωπος.* Dazu das Taufgebet Nr. 9 bei v. d. Goltz a. a. O. S. 22: „bewege dieses Wasser und fülle es mit deinem Heiligen Geist, daß es werden möge Wasser und Geist zur Wiedergeburt für die, welche getauft werden sollen". Vgl. noch das Fragment aus Melito v. Sardes, de baptismo bei Pitra, Analecta sacra II (1884), 3 sq.

auch direkt aus der paulinisch-johanneischen Auffassung sich entwickelt haben können. Die Anregungen hierfür, den Geist als Substanz der Taufe zu fassen und so den Sinn der Handlung eindeutig zu bestimmen, müssen von anderswoher gekommen sein — gleichviel, woher —,[1] diese Gedanken sind Fremdkörper in der genuin christlichen Anschauung. Doch einmal in sie eingedrungen, haben sie sich behauptet und durchgesetzt. In der abendländischen Theologie[2] wirken sie fort mit wachsender Intensität,[3] und am Ende der Entwicklung steht dort die Taufe als „eine schlechthin einheitliche Handlung mit doppeltem Effekt"[4] — das Wasser ist der wirksame Träger der Sündentilgung und des Geistes —, und selbst diese Zweiheit zur Einheit zusammenzuziehen, ist die Tendenz vorhanden. Vgl. Cyprian,[5] Novatian,[6] Ambrosius[7]

[1]) Vgl. R. Seeberg a. a. O. S. 394 ff.

[2]) Die alexandrinische Theologie ist in der Auffassung der Taufe ihre eigenen Wege gegangen, indem sie die ganze Handlung unter den Gesichtspunkt des φωτισμός, der τελείωσις rückte. Von dem zwiefachen Inhalt der Taufe ist selten mehr die Rede (doch vgl. z. B. die Klemens-Stellen bei Heitmüller a. a. O. S. 292). Bei Klemens Al., bei Origenes usw. überwiegt die farbenreiche Schilderung der positiven Gaben, die die Taufe alle auf einmal dem Menschen vermittelt, s. die Belege und die Darstellung bei R. Seeberg a. a. O. S. 362. 404. 435 ff., vgl. Harnack DG I⁴ (1909), 471.

[3]) Ohne freilich immer gerade abergläubisch-magisch gefaßt zu sein. Vgl. Ps.-Augustin, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 59, 1 (CSEL 50, 105): qui baptismum putat carnali ratione consistere, hic non est spiritalis; nec donum caeleste poterit consequi, qui se non per aquam, sed per fidem immutari non credat. aqua enim cernitur, sed qui non videtur spiritus operatur, ut fides in eo sit, quia sicut sordes corporeas aqua, ita spiritus animam abluit a peccatis, ut quo modo visibilia visibilibus, ita et spiritalibus prosit spiritus. ac per hoc spiritalis ratio vertitur in baptismo. plus est enim ibi quod auditur quam videtur.

[4]) R. Seeberg DG II² (1910), 346, vgl. überhaupt dort S. 344 ff.

[5]) ep. 70, 1 (CSEL 3, 2, 767): oportet mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere, unter Berufung auf Ez 36, 25 f. ep. 74, 4 sq. (ibid. p. 802 sq): . . . baptisma . . . separari neque ab ecclesia neque a sancto spiritu potest . . . Es geht nicht an, zu meinen, quasi possit aut sine spiritu Christus indui aut a Christo spiritus separari. . . . . . peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et spiritum sanctum. ep. 63, 8 (ibid. p. 707): per baptisma spiritus sanctus

u. a.[1]) Daneben aber besteht noch immer die andere Vorstellung, daß der Geist erst nach dem Wasserakt durch Gebet und Handauflegung verliehen wird. Selbst bei den Vertretern der im vorigen gekennzeichneten Theorie schlägt sie vielfach wieder durch, z. B. bei Cyprian: nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur.[2]) Ein starkes Argument

---

accipitur. Auch Kinder erhalten durch die Taufe den Heiligen Geist, ep. 64, 3 (ibid. p. 719). ad Donatum 4 (CSEL 3, 1, 6): undae genetalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, . . . caelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit. vgl. 3 (ibid. p. 5): renasci denuo . . . . utque in novam vitam lavacro aquae salutaris animatus. Die Taufe gibt Sündenvergebung und Heiligung, ep. 73, 12 (CSEL 3, 2, 787): si peccatorum remissam consecutus est, sanctificatus est. C. spricht von der lavacri vitalis sanctificatio [de habitu virginum 2 (CSEL 3, 1, 188), vgl. ep. 69, 15 (CSEL 3, 2, 764) u. ö.]. Vgl. R. Seeberg, DG I², 540f.

[6]) de trinitate 29 [ed. Fausset (Cambridge 1909) p. 109]: der Heilige Geist ist es, qui operatur ex aquis secundam nativitatem, semen quoddam divini generis, et consecrator caelestis nativitatis, pignus promissae hereditatis, et quasi chirographum quoddam aeternae salutis, vgl. Ps.-Origenes, tractatus 20 (ed. Batiffol 1900 p. 210). tract. 15 (ibid. p. 163 sq.): . . . omnes aquae, quae toto mundo steriles erant, . . . postea baptizato Christo fecunditatem et benedictionem accepturae . . ., ut dei filios per lavacri vitalis sanctificationem generarent. . . . Christus . . . ideo baptizari dignatus est, ut aquam ipsam suo lavacro sanctificaret, ut quicumque in nomine ipsius baptizatus fuisset, membrum jam corporis ipsius effectus, filius dei per adoptionem esse mereretur, renatus scilicet ex aqua et superna virtute.

[7]) de mysteriis 3, 8 sq. (MSL 16, 408 sq.): das mysterium der Verbindung von Wasser und Geist ist uralt, in ipsius mundi praefiguratum origine, wo der Geist wirksam über den Wassern schwebte. 4, 19 (ibid. p. 411): aqua non mundat sine spiritu. 4, 21 (ibid. p. 412): non sunt vacuae aquae. Vgl. R. Seeberg DG II², 345.

[1]) Vgl. noch Zeno v. Verona, tractatus II, 35 (MSL 11, 480): aqua viva spiritu sancto et igne dulcissimo temperata. Maximus v. Turin, de baptismo tract. 2 (MSL 57, 775): etsi substantia illius aquae de communi aquarum natura sit, effectus tamen ipsius ex dei gratia et virtute procedit, qui creavit aquas ut secreta potentiae suae virtute peccata quae non videntur ablueret. spiritus enim sanctus in illa aqua operatur. s. R. Seeberg a. a. O. II, 345.

[2]) ep. 73, 9 (CSEL 3, 2, 785). Erst durch die Taufe der Kirche und

für die Wertung der Handauflegung als Ritus der Geistmitteilung liegt in ihrem Gebrauch in dem kirchlichen Verfahren mit Ketzergetauften und mit wiederaufzunehmenden Pönitenten, denn auch die Handauflegung in paenitentiam ist als Zeichen der Mitteilung des Heiligen Geistes zu verstehen.[1]) Der

---

die Handauflegung plene sanctificari et esse filii dei possunt, si sacramento utroque nascantur, cum scriptum sit (Jo 3, 5): nisi quis natus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum dei (ep. 72, 1, ibid. p. 775; vgl. ep. 73, 21, p. 795). Der Mensch wird neugeboren in baptismo, ut spiritum jam natus accipiat, sicut in primo homine Adam factum est. ante eum deus plasmavit, tunc insufflavit in faciem ejus flatum vitae. nec enim potest accipi spiritus, nisi prius fuerit qui accipiat. Also erst generatio durch die Taufe, dann sanctificatio durch die Handauflegung (ep. 74, 7, ibid. p. 804). qui enim peccatis in baptismo expositis sanctificatus est et in novum hominem spiritaliter reformatus, ad accipiendum spiritum sanctum idoneus factus est (ep. 74, 5, ibid. p. 803). Über die verschiedene Fassung des Begriffs der sanctificatio bei Cyprian vgl. R. Seeberg a. a. O. I, 541. Bezeichnend ist das Votum des Nemesianus, Sententiae LXXXVII episcoporum 5, der im Anschluß an Jo 3, 5 ausführt: hic est spiritus, qui ab initio ferebatur super aquam. neque enim spiritus sine aqua separari potest nec aqua sine spiritu. male ergo sibi quidam interpretantur, ut dicant: per manus impositionem spiritum sanctum accipiant et sic recipiantur, cum manifestum sit utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica (NGGW. 1909, 252); noch mehr die Äußerung von Firmilian (ep. 75, 8 der cyprianischen Briefsammlung, l. c. p. 815): considerent et intellegant spiritalem nativitatem sine spiritu esse non posse secundum quod et beatus apostolus Paulus eos, qui ab Johanne baptizati fuerant, priusquam missus esset a domino spiritus sanctus, baptizavit denuo spiritali baptismo et sic eis manum imposuit, ut acciperent spiritum sanctum. Die verschiedenen Anschauungen von der Mitteilung des Geistes durch das Taufwasser und durch die Handauflegung nach der Taufe werden hier ganz ruhig kombiniert. Die Geistmitteilung als besonderer Akt auch bei Kornelius v. Rom, nach Eusebius KG VI, 43, 15 (opp. B. A. II, 620): *οὐ μὴν οὐδὲ τῶν λοιπῶν ἔτυχεν . . ., ὧν χρὴ μεταλαμβάνειν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα, τοῦ τε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου· τούτων δὲ μὴ τυχών, πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχεν;* vgl. noch Pacian, serm. de baptismo 6 (Ss. patrum opuscula selecta ed. Hurter 37, p. 250), wo die Ölsalbung an der Stelle der Handauflegung steht: lavacro peccata purgantur, chrismate sanctus spiritus superfunditur.

[1]) Das geht am klarsten aus Didascalia 10 (H. Achelis-Flemming S. 55) hervor: „Wie du den Heiden taufst und danach aufnimmst, so lege auch auf diesen (d. h. den reuigen Sünder) die Hand, während jeder für ihn betet, und dann laß ihn in die Kirche eintreten und nimm ihn in ihre Gemeinschaft auf. Das Handauflegen soll bei ihm nämlich die

Ketzertaufstreit zwischen Karthago und Rom hat sich mit um die Frage gedreht, ob die Taufe oder die Handauflegung der eigentliche Ritus der Geistmitteilung sei. Cyprian behauptete und forderte: die Taufe — gewiß in erster Linie von seinem Kirchenbegriff aus, der ihm die Anerkennung der Taufe der Häretiker verbot. Aber die auch ihm geläufige Idee von dem Taufwasser als Träger der Geistsubstanz kam dem entgegen. Und so verlegte er in die Taufe soviel Geist als möglich.[1]) Stephanus von Rom dagegen trat für die Handauflegung ein.[2]) Ob ihn nicht nur hierarchische, sondern auch theologische Gründe zu dieser Stellungnahme bestimmten, wissen wir nicht. Aber wir besitzen in dem liber de rebaptismate eine gleichzeitige wissenschaftliche Rechtfertigung seines Standpunktes von einem unbekannten, aber nicht unbedeutenden Parteigenossen von ihm.[3]) Hier tritt — das ist höchst bemerkenswert — wieder die Unterscheidung zwischen der Wasser- und der Geisttaufe zutage, und zwar in der denkbar schärfsten Form. In dem Interesse, die eminente Bedeutung der Geisttaufe, die regulär durch die Handauflegung geschieht, darzutun, drückt der Anonymus die Wassertaufe so tief als möglich herab. Das baptisma aquae ist zwar Taufe in nomine

---

Stelle der Taufe vertreten, denn entweder durch Handauflegung oder durch die Taufe (s. dazu die Bemerkung oben S. 179 Anm. 1) empfangen sie die Mitteilung des Heiligen Geistes." Vgl. de rebapt. 4. 6. 10 (CSEL 3, 3, p. 74, 15 sqq.; p. 76, 25 sqq. u. 77, 28 sqq.; p. 82, 15 sqq.; Cyprian, ep. 69, 11; 72, 1; 73, 6. 9; 74, 5; 75, 8 (CSEL 3, 2, p. 760. 775. 783. 784 sq. 803. 815), zur Sache Dümmler S. 248 f. Die oben S. 90 Anm. 1 offen gelassene Frage nach der Herkunft der altkirchlichen Handauflegung in paenitentiam läßt sich jetzt sehr einfach beantworten: sie wird aus der postbaptismalen Handauflegung sich entwickelt haben und ist eine verselbständigte Abart dieses Ritus.

[1]) s. R. Seeberg a. a. O. I, 542 vgl. 512 f.

[2]) Vgl. Höfling, Sakrament der Taufe I, 64 ff.; Bonwetsch, PRE³ 10, 270 f.; Hauck, PRE³ 18, 805.

[3]) Zum Inhalt des lib. de rebapt. vgl. bes. die zahlreichen speziellen Arbeiten von Ernst, zuletzt ZkTh 31 (1907), 648 ff., wo die früheren notiert sind. E.s Auffassung von de rebapt. hat der Kritik von Beck (Katholik 80 (1900), 40 ff.) und auch der von Koch (Die Tauflehre des Liber de rebaptismate, Verzeichnis der Vorlesungen am Kgl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg S. S. 1907), aufs Ganze gesehen, standgehalten.

Jesu Christi domini nostri,[1] invocatio nominis Jesu,[2] wobei dem Namen des Herrn magische Kräfte zugeschrieben werden,[3] aber die Wirkungen sind außerordentlich geringe.[4] Nicht einmal Sündenvergebung gewährt die Wassertaufe, sie ist nur quasi initium quoddam mysterii dominici,[5] ein dimidiatum et non . . . consummatum mysterium,[6] das der Ergänzung bedarf und über sich selbst hinausweist auf seine andere, wichtigere Hälfte.[7] Diese ist das baptisma spiritus (oder spiritale),[8] normalerweise mit dem baptisma aquae verbunden[9] (daher baptisma spiritus et aquae),[10] vollzogen durch die manus impositio episcopi: per manus impositionem episcopi datur unicuique credenti spiritus sanctus.[11] Aber diese spiritus sancti subministratio[12] kann auch losgelöst von der Wassertaufe gespendet werden (so, wenn ein niederer Kleriker die Taufe vollzogen hat,[13] so auch bei den konver-

---

[1]) c. 1. 4 (CSEL 3, 3, 69. 74) u. ö. Damit ist aber nichts gegen die trinitarische Taufe gesagt.

[2]) c. 6—7 (p. 76 sqq.) usw.

[3]) Vgl. c. 7 (p. 78); c. 11 (p. 83) u. ö.

[4]) c. 18 (p. 91): per aquam lavari corpora. Abgesehen von der Beziehung zu Christus, die die Taufe auf seinen Namen gibt, nennt der Verfasser kein spezielles Heilsgut, das die Taufe vermittelt [c. 10 (p. 82): talis invocatio . . . ab operatione salutis cessat ac vacat]. Nur etwa kann die virtus nominis Jesu super quemcumque hominum baptismate invocata ad salutem adsequendam non modicam praerogativam . . . praestare (c. 6, p. 76).

[5]) commune nobis et ceteris omnibus . . ., quod possit postmodum residuis rebus impleri, alias non profutura talis invocatio cum sola permanserit, quia post mortem ejusmodi hominis non potest ei quicquam omnino adici vel suppleri aut in aliquo prodesse in die judicii, c. 7 (p. 78); vgl. c. 12 (p. 83): invocatio nominis Jesu ideo tantum patrocinari potest, si rite suppleta postea fuerit.

[6]) c. 5 (p. 74).

[7]) . . . baptismate aquae, quod minus est, . . . in baptismate spiritus, quod non dubie majus est (c. 6, p. 78).

[8]) salutare et novum hoc est spiritale et evangelicum baptisma (c. 2, p. 71).

[9]) c. 10 (p. 82).

[10]) c. 2 (p. 72).

[11]) c. 3 (p. 73).

[12]) c. 10 (p. 82).

[13]) . . . dat nobis (sc. episcopis) consilium, quod aut ex integro rite baptisma servare (d. h. Taufe und Handauflegung zusammen erteilen) aut

tierenden Ketzern und bei den Pönitenten).[1] Ja, sie erfolgt auch unter Umständen ohne jede äußere Vermittlung,[2] wie die Heilige Schrift zeigt.[3] Die Handauflegung ist also in diesem Zusammenhang signum fidei iteratum atque consummatum,[4] consummatum mysterium fidei.[5] Sie schließt alle Heilsgüter in sich, auch die Tilgung der Schuld.[6] Von ihr gilt: salus nostra in baptismate spiritus . . . constituta.[7] — Cyprian und sein Gegner sind Antipoden. Sie übertreiben beide, jeder vertritt ein Extrem, indem der eine den Geist ganz für die Wassertaufe, der andere ganz für die Handauflegung in Anspruch nimmt. So haben beide mit dazu beigetragen, daß die Handauflegung von der Taufe getrennt und zu einem besonderen neuen Sakrament ausgestaltet wurde.[8] Aber wie ist der Verfasser von de rebapt. zu seiner Theorie von der Wassertaufe und der Handauflegung als Geisttaufe gekommen?[9] Überschauen wir das dogmengeschichtliche Material, das sich uns dargeboten hat, so können wir darüber nicht im Zweifel sein, daß er sich auf überkommene kirchliche Anschauungen gründet,[10] so eigen-

---

forte dato a quocumque in nomine Jesu Christi baptismate supplere id debeamus (c. 15, p. 89).

[1] c. 1. 4. 12 (p. 69. 74. 84).

[2] gratia et virtute dei . . . (Text verderbt!) . . . hoc et occulta largiente et operante (c. 2, p. 72).

[3] c. 5 u. 6 (p. 75 u. 76).

[4] c. 1 (p. 69), vgl. c. 6 (p. 78).

[5] c. 5 (p. 74).

[6] . . . quae medio tempore quoquo modo contraxerant delicta, eadem haec in eis fide postmodum sincera per baptisma spiritus sancti non dubie esse dimissa (c. 6, p. 76). c. 18 (p. 91): ex quibus universis ostenditur fide emundari corda, spiritu autem ablui animas, vgl. noch c. 5 (p. 75).

[7] c. 10 (p. 82).

[8] Vgl. R. Seeberg I, 541 f., vgl. 513 Anm.

[9] Vielleicht hat noch Jovinian (Ende d. 4. Jahrhunderts) ähnlich gedacht, nach einem Wort von ihm zu schließen, auf das Hieronymus, adv. Jovinianum II, 1 (MSL 23, 295) verweist: quicumque . . . tentati fuerint, ostendi (al. ostendit) eos aqua tantum et non spiritu baptizatos, quod in Simone legimus. Vgl. dazu Haller, Jovinianus (TU N. F. II, 2 (1897) S. 138 f., Grützmacher, Hieronymus II (1906), 158 u. bes. R. Seeberg a. a. O. II, 344 Anm.

[10] Nicht nur für die Ergänzung der Ketzertaufe durch die Handauflegung eines kirchlichen Bischofs (vgl. c. 1, p. 69 sq. u. ö.) beruft er sich

artig er sie im einzelnen ausgebildet haben mag. Es sind die Anschauungen von dem zwiefachen Effekt der Taufhandlung, entsprechend den zwei Hauptstücken, aus denen sie rituell bestand. Aber wie die Riten, so sind auch die Anschauungen nicht erst von der Kirche des 2. oder 3. Jahrhunderts geschaffen.[1] Ihre Wurzeln liegen in den geschichtlichen Anfängen des Christentums. Denn für das, was die alte Kirche über die Sündenvergebung und den Heiligen Geist als die Gaben der Taufe, über Wassertaufe und Geisttaufe, über den Sinn der Handauflegung gedacht hat, haben wir die grundlegenden Daten im Neuen Testament. Es besteht eine Kontinuität der mit der Handauflegung im Taufritual verknüpften Ideen vom apostolischen bis zum ausgehenden altkatholischen Zeitalter — das ist das letzte, schwerwiegende Argument, das die Geschichte für unsere These über den Sinn der urchristlichen Handauflegung nach der Taufe liefert.

Kehren wir damit in die Periode der Geschichte des Christentums zurück, um deren Brauch es uns vor allen Dingen zu tun ist, in das neutestamentliche Zeitalter, so erwartet uns nun die Frage und verlangt eine präzise Antwort, in welchem Sinne die Handauflegung das Zeichen der Geistmitteilung war, ob sie und wie sie etwa bei der Geistmitteilung wirksam beteiligt gedacht wurde. War die Handauflegung im urchristlichen Taufzeremoniell ein ständiges Stück von bedeutendem Gewicht, wie aus allem, was wir bisher fanden, geschlossen werden muß, ein selb-

---

auf die Tradition. Auch die Regularität der Geisttaufe als supplementum für die Wassertaufe verbürgt ihm die Autorität tot annorum totque ecclesiarum itemque apostolorum et episcoporum (c. 6, p. 77), vgl. c. 15 fin. (p. 89): custodita . . . tanti temporis tot virorum veneranda nobis consuetudine et auctoritate, und er versäumt nicht, seine Anschauung durch einen eingehenden Schriftbeweis zu erhärten, vgl. c. 2 ff. (p. 71 sqq.).

[1]) s. übrigens auch Kattenbusch, Art. „Taufe II. Kirchenlehre", PRE[3] 19, 405: „Am frühesten ist eine Art von Theorie zu bemerken, daß die Sündenvergebung (Reinigung, Erneuerung) mit dem Wasser oder der Tauchung, der Heilige Geist, das ewige Leben mit der Handauflegung und Salbung spezifisch zusammenhänge." Vgl. noch Althaus, Die historischen und dogmatischen Grundlagen der lutherischen Taufliturgie (1893) S. 92.

ständiger Akt in dem Komplex der Taufhandlungen, der mit dem Wasserbad in einer Reihe stand, dann muß sie wohl auch ebenso wie das Wasserbad beurteilt worden sein, d. h. die Handauflegung muß operativen, nicht nur signifikanten Charakter getragen haben, sie war mehr als ein bloßes Symbol, sie war ein Sakrament, das eigentliche Medium der Geistbegabung? Und das gleiche muß auch gelten von der Handauflegung bei der Ordination? Man könnte hierauf einfach erwidern, daß Begriffe wie „signifikant" und „operativ", „Symbol", „Medium", „Sakrament" für die Christen des 1. Jahrhunderts noch gar nicht bestanden,[1] daß es das Problem: „Symbol oder Sakrament?" für sie überhaupt nicht gab. Aber damit wäre im besten Falle doch nur die begriffliche Form der aufgeworfenen Frage abgetan, die Frage selbst dagegen keineswegs erledigt. Ob ein religiöser Brauch nur ein Bild ist, das einen Vorgang oder eine Sache übersinnlicher Natur darstellt und anschaulich macht, oder ob unmittelbar in ihm und durch ihn der übersinnliche Vorgang sich vollzieht, die übersinnliche Sache zur Realität wird — das ist ein so tiefgreifender Unterschied der Betrachtungsweise, daß man nicht ohne gewichtige Gründe jedenfalls nicht a priori, der ältesten Christenheit das Sensorium dafür absprechen darf.

In der Tat hat man im Urchristentum, wie das Neue Testament zeigt, von der Handauflegung, ebenso wie von anderen kultischen Handlungen, die massiv-sinnlichen, naturhaft-magischen Vorstellungen bewußt ferngehalten.[2] Den Simon Magus, der meinte, die apostolische Handauflegung wirke physisch-real, ex opere

---

[1]) Auch Schlatter, Theologie des Neuen Testaments II (1910), 505 erkennt an, daß der Sakramentsbegriff sich im Neuen Testament erst anbahnt, aber noch nicht fertig vorliegt. Den Terminus „sacramentum" auf die Handauflegung bezogen finde ich zuerst bei Cyprian [ep. 72, 1 u. 73, 21 (CSEL 3, 2, 775 u. 795), vgl. Sententiae episcoporum 5 (NGGW 1909, 252)], dann bei Augustin [c. epist. Parmen. II, 13, 28 vgl. 30 (MSL 43, 70 vgl. 72)]. Aber die Praxis kann hier der Theorie schon lange vorangegangen sein.

[2]) Vgl. allgemein den Aufsatz von v. Dobschütz, Sakrament und Symbol im Urchristentum, ThStKr 78 (1905), 1 ff., an dessen Resultaten der Protest von Heitmüller (ebda S. 461 ff.) nichts geändert hat.

operato, der bloße Vollzug der Manipulation führe die Geistwirkung herbei, und diese wunderbare Kraft den Aposteln abkaufen wollte (AG 8, 18f.), hat Petrus mit Entrüstung zurückgewiesen und verflucht, nicht allein deswegen, weil er den Geist, die heilige Gabe Gottes, in profaner Weise mit Geld erkaufen wollte, sondern auch deswegen, weil er diesen Geist für eine Zauberkraft — eine höhere, als er sie bis dahin besessen hatte — und die Handauflegung für die Zaubergeste hielt, durch die dieselbe entbunden würde. Wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln, daß dieser Fall typisch ist für den Geist, in dem das Urchristentum die Handauflegung auffaßte: mit einer solchen kraß dinglichen Betrachtung des Verhältnisses zwischen Geste und Gabe, mit einem solchen abergläubischen Realismus hatte die christliche Anschauung nichts zu schaffen. Viel näher lag ihr das Gegenteil, die Handauflegung *sinnbildlich* zu fassen, als eine Hilfe, die die Gebärdensprache leistete zur äußeren Darstellung und Verdeutlichung des Vorganges, der sich in der Geistmitteilung zwischen dem transzendenten Gott und dem Innenleben menschlicher Persönlichkeiten abspielte. Darauf führt auch die schon mehrfach bemerkte Tatsache (vgl. oben S. 35f. 43. 44. 50. 78. 80f. 132 u. ö.), daß die Handauflegung schwerlich je wortlos geschah, nicht unter geheimnisvollem Schweigen, daß vielmehr stets irgend welche Worte sie begleiteten. Das waren nicht Zauberformeln, überhaupt keine Formeln mit festem Wortlaut,[1] sondern Gebetsworte.[2] *Mit der Handauflegung war ein Gebet um den Heiligen Geist verbunden, und mit diesem Gebet stand sie in engster Beziehung.* Die Erzählung AG 8, 15ff. läßt den Hergang am deutlichsten erkennen: die Apostel beten für die Samaritaner um den Heiligen Geist, dann legen sie ihnen die Hände auf, und das Ergebnis ist: die Leute empfangen den Geist. Das Primäre ist hier das Gebet, offenbar nicht nur

[1]) Gegen A. *Seeberg*, Katechismus S. 225ff. Die Beziehung der Ausdrücke, die von A. Seeberg als Stücke der zu der Handauflegung nach der Taufe gesprochenen Formeln gedeutet werden, auf die Handauflegung scheint mir lediglich die zu sein, daß sie Bilder für die Mitteilung des Heiligen Geistes sind, die an der Handauflegung ihren rituellen Ausdruck hat.

[2]) Vgl. *Zahn*, Einleitung I³, 471; *Sohm*, Kirchenrecht I, 60 Anm. 8.

der Zeit, sondern auch der Bedeutung nach. Gottes Gabe, den Heiligen Geist, erbitten die Apostel für die Neugetauften (vgl. oben S. 34 ff.). In der Gewißheit der Erhörung ihrer Bitte legen sie ihnen dann die Hände auf, und stellen so in sinnenfälliger Weise, bildlich, dar, was innerlich, unsichtbar und unfaßbar jetzt sich vollziehen soll, der Geistesempfang. Analog ist AG 6, 6 u. 13, 3 und überhaupt das Verhältnis von Gebet und Handauflegung zu denken. Das Gebet um den Geist ist das eigentliche Agens von menschlicher Seite her, zu dem die Handauflegung nur als begleitendes Moment hinzutritt.[1]) Noch um 200 und später, ja noch um 400 hat man sich wohl daran erinnert,[2]) obwohl inzwischen sehr massive Vorstellungen von der Wirksamkeit der Handauflegung zur Herrschaft gekommen waren.[3]) Die Handauflegung stellt die Zuwendung des

---

[1]) Ich verweise hierfür noch einmal auf Kühls grundlegende Ausführungen (Gemeindeordnung S. 52 ff.). Sohm a. a. O. S. 60 ff. kehrt das Verhältnis um („Handauflegung mit begleitendem Gebet") und deutet die Handauflegung als „Bestärkung der göttlichen Geisteskraft, welche in dem Empfänger bereits wirksam vorhanden ist, und Vollendung der Überwältigung des Bösen" (S. 64). Aber das sind fremde, in die Quellen erst hineininterpretierte Gesichtspunkte.

[2]) Vgl. aus der großen Zahl der einschlägigen patristischen Zeugnisse nur Tertullian, de bapt. 8 (CSEL 20, 207): manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum. lib. de rebapt. 3 (CSEL 3, 3, 73): apostoli circa Samaritanos . . . manum eis imponendo . . . spiritum sanctum in eos contulerunt, quod ut fieri posset ipsi pro eis oraverunt. Const. Apost. VII, 44, 3 (ed. Funk I, 450): *ταῦτα καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα* (voran geht ein Konfirmationsgebet) *λεγέτω· ἑκάστου γὰρ ἡ δύναμις τῆς χειροθεσίας ἐστὶν αὕτη. ἐὰν γὰρ μὴ εἰς ἕκαστον τούτων ἐπίκλησις γένηται παρὰ τοῦ εὐσεβοῦς ἱερέως τοιαύτη τις, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτιζόμενος ὡς οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ῥύπον τοῦ σώματος, οὐ τὸν ῥύπον τῆς ψυχῆς.* Augustin, de baptismo III, 16, 21 (CSEL 51, 213): manus . . . impositio . . . quid est . . . aliud nisi oratio super hominem? vgl. de trinitate XV, 46 (MSL 42, 1093): orabant (sc. apostoli), ut veniret (sc. spiritus sanctus) in eos, quibus manus imponebant, non ipsi eum dabant. Ambrosius, de sacram. III, 2, 8 (MSL 16, 453): post fontem superest, ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus infunditur.

[3]) Vgl. dafür allgemein den lib. de rebaptismate, dann Didascalia 10 (ed. H. Achelis-Flemming S. 55). 23 (ebda S. 120) u. bes. 9 (S. 48), wo die aufgelegte Hand des Bischofs direkt als Konduktor der Geisteskraft angesehen und daran die Mahnung geknüpft wird: „Darum, o Mensch,

Gebetsinhalts an die Personen, für die gebetet wird, äußerlich dar, sie symbolisiert die Mitteilung der von Gott erbetenen Geistesgabe, sie ist das Sinnbild der Geistübertragung.[1])

Die Handauflegung — Sinnbild, Symbol. Und doch muß man ernstlich daran zweifeln, daß der Ritus von den ersten Christen als bloßes Sinnbild aufgefaßt ist. Wenn A. Seeberg[2]) sagt: „es entspräche dem Geist der Urchristenheit nicht, wollten wir annehmen, daß man die Geistesmitteilung als eine Wirkung der Handauflegung faßte", so ist das nur zum Teil richtig. Allerdings lag der Gedanke einer magisch-mechanischen Vermittlung des Geistesempfangs durch den Akt der Handauflegung als solchen der Urchristenheit fern, wie wir gesehen haben. Aber daß es dem Geist der Urchristenheit nicht entsprach, die Handauflegung auch neben und abgesehen von dem Fürbittegebet, mit dem sie verbunden war, wirksam beteiligt an der Geistmitteilung zu denken, muß erst bewiesen werden. Hier liegt ein Problem vor, zu dessen Lösung wir die Hilfe der historischen Psychologie brauchen. Denn um ein Urteil darüber abgeben zu können, wie sich die Urchristenheit den übersinnlichen Vorgang der Geistesmitteilung vorgestellt haben mag, müssen wir im klaren sein über ihre Anschauungen vom Wesen des Geistigen überhaupt und deren psychologische Grundlagen. Die Frage ist die, ob das Denken der ersten Christen die Gebiete des physischen und des psychischen Lebens, Natur und Geist durchaus voneinander schied und diese Scheidung mit konsequenter Schärfe durchführte. Daß die urchristliche Weltanschauung (sit venia verbo!) die prinzipielle Eigenart und Selbständigkeit des

---

erkenne deine Bischöfe, durch die du Gott zum Sohne geworden bist, und die Rechte (Hand) als deine Mutter und liebe den, der nächst Gott dein Vater und deine Mutter geworden ist." S. noch oben S. 163f. A. 1.

[1]) Ähnlich urteilen z. B. Hofmann, Schriftbeweis II, 2², 277f.; A. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche² (1857) S. 384ff.; Meyer-Wendt⁸ z. AG 6, 6; Nösgen, Apostelgeschichte (1882) S. 183; Zahn, Einleitung I³, 471; Cremer, PRE³ 7, 389; B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments⁷ (1903) S. 141 u. ö.; A. Seeberg, Katechismus S. 224f.

[2]) A. a. O. S. 225.

Geistigen gegenüber der Natur und den diametralen Unterschied der zwei Gebiete behauptete und wie in ihrer Ethik so auch in ihrer Psychologie dualistisch gerichtet war, geht aus dem Neuen Testament so klar hervor, daß darüber nicht gestritten werden kann.[1]) Nichtsdestoweniger haben aber die ersten Christen sich höchstwahrscheinlich die geistigen Größen auch als körperliche Phänomene vorgestellt, als stoffliche Substanzen feinster Art,[2]) also monistisch orientierte Gedanken mit ihrem prinzipiellen Dualismus verbunden. Beschränken wir uns hier ganz auf die Vorstellung vom Pneuma, so zeugt von einem substantiellen Einschlag in ihr besonders die Pfingstgeschichte, in der die *διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός* (AG 2, 3) der konkrete Ausdruck für das sind, was Hbr 2, 4 abstrakt *πνεύματος ἁγίου μερισμοί* heißt[3]): der Geist ist als Lichtstoff gedacht, der bei der pfingstlichen Geistbegabung der ersten Christen in feuerähnlichen Erscheinungen sichtbar wurde (vgl. auch 1 Th 5, 19; Mt 3, 11; Lc 3, 16). Das Wort des Paulus vom Auferstehungsleib als *σῶμα πνευματικόν* (1 Ko 15, 44) kann nichts anderes meinen als einen „Körper aus Geist", einen Leib, der aus Pneuma-Stoff, aus himmlischer Lichtmaterie besteht.[4]) „Der erhöhte Christus hat als *πνεῦμα*

---

[1]) Vgl. Siebeck, Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) usw., Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 12 (1880), 396 ff. und Geschichte der Psychologie I, 2 (1884), 155 ff; Feine, Theologie des N. T.s S. 249 f. 259. 482 ff. u. ö.

[2]) Vgl. bes. Gunkel, Wirkungen des Geistes[2] S. 43 ff.

[3]) Vgl. Gunkel a. a. O. S. 47; Issel, Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament (1887) S. 63; Knopf, bei J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I[2] (1907), 535 f.

[4]) Mit Zeller, Theol. Jahrbücher 11 (1852), 297; Holsten, Zum Evangelium des Paulus u. des Petrus (1868) S. 17. 72. 378 f., vgl. Das Evangelium des Paulus I, 1 (1880), 436 f.; Lüdemann, Anthropologie des Apostels Paulus (1872) S. 21 f.; Pfleiderer, Paulinismus[2] (1890) S. 207 f. vgl. 127 u. Urchristentum[2] I (1902), 272 f.; Gunkel a. a. O. S. 99. 88; H. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie (1897) II, 20; M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (1909) S. 85 f. u. ö.; Feine, Theologie d. N. T.s S. 445 u. 476; Meyer-J. Weiß[9] z. St. u. a. (vgl. auch Deißmann, Die neutestamentl. Formel „in Christo Jesu" (1892) S. 90 ff.), gegen Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist (1878) S. 130. 140 f.; Heinrici, Das 1. Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther (1880) S. 535 ff., vgl. Meyer-Heinrici[8] z. St.; Gloël, Der Heilige Geist (1888)

einen Leib, dessen Erscheinungsform Lichtglanz ist. Dementsprechend lehrt Paulus, daß auch die Christen im Zustand der himmlischen Verklärung einen Leib haben werden, bestehend aus der himmlischen Substanz, aus der der Leib des erhöhten Christus geformt ist.“ [1]) Mehr nach Art des Windes gedacht erscheint der Geist AG 2, 2; Jo 3, 8 vgl. 5f., nach Analogie eines flüssigen Stoffes AG 2, 33; 10, 45; Tit 3, 6; Rö 5, 5 (vgl. noch Barn 1, 3; 1 Clem 46, 6 und das oben S. 173 A. 3 angeführte Fragment aus dem Hebr.-Ev.). Bei der Taufe Jesu ist nach den Berichten aller Evangelisten der Heilige Geist sichtbar in die Erscheinung getreten (Mc 1, 10; Mt 3, 16; Lc 3, 22; Jo 1, 32) usw. Die neutestamentliche Pneumaidee kann „ohne körperliches Substrat nicht gedacht werden.“ [2]) Von Hause aus substantiell bestimmt war die alttestamentliche Auffassung der Ruh, wie namentlich Koeberle gezeigt hat.[3]) Und trotz entgegenwirkender Tendenzen zur Abstraktion schlug diese Auffassung auch im Judentum ständig wieder durch.[4]) In der Unfähigkeit zur rein abstrakten Erfassung geistiger Größen begegnet sich aber das alttestamentlich-jüdische Denken mit dem antiken überhaupt, jedenfalls dem volkstümlichen antiken Denken.[5]) Die Stoa hat mit ihrer Lehre vom Geist [6]) als

---

S. 366f. 372f.; B. Weiß, Lehrbuch d. bibl. Theologie d. N. T.s[7] (1903) S. 286; z. T. auch Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus (1903) S. 161ff.; Bachmann z. St. u. a.

[1]) Feine, ThLBL 26 (1905), 75.

[2]) Feine a. a. O., vgl. H. Holtzmann, N. T.l. Theologie I[2] (1911), 72, z. T. auch Heitmüller, Taufe u. Abendmahl bei Paulus (1903) S. 19f.

[3]) Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments (1901) S. 150ff. 180ff. 271ff. 281ff. u. NKZ 13 (1902), 321ff. 403ff., vgl. auch Gunkel a. a. O. S. 43ff. u. Volz, Geist Gottes S. 23ff. 43. 52 u. ö. Schroff ablehnend hiergegen, aber ohne ersichtlichen Grund Nösgen, Wesen und Wirken des hl. Geistes I (1905), 28ff.

[4]) Zahlreiche Belege bei Gunkel a. a. O. S. 44ff.

[5]) Vgl. bes. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms [7] II (1901), 621f.: „Die ungeheure Mehrzahl der Menschen konnte damals noch weniger als jetzt der Abstraktion fähig sein, welche die Vorstellung einer rein geistigen Existenz erfordert.“ S. noch Hatch, Griechentum u. Christentum (1892) S. 14; Höffding, Psychologie[4] (1908) S. 11f. 83.

[6]) Das Quellenmaterial bei v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta II (1903), Fragm. 738—911. Vgl. dazu Heinze, Lehre vom Logos (1882) S. 92ff., auch Art. „Materialismus“, PRE[3] 12, 417f. 422f. u. Überweg-

feurigem Hauch, der das Lebensprinzip und die Lebensenergie in der Welt schlechthin ist, den populären Ideen eine wissenschaftliche Theorie von weitreichendem Einfluß an die Seite gestellt. Und eine starke Verwandtschaft dieser Theorie mit der urchristlichen Anschauung vom Pneuma ist unverkennbar. Nun fehlt allerdings jede Spur davon, daß das Urchristentum an diesem Punkt unter stoischem Einfluß gestanden hat,[1]) die monistische Psychologie der Stoiker ist kaum in die Kreise der ersten Christen gedrungen. Aber die Tatsache, daß das Milieu der Urchristenheit, das jüdische wie das hellenistische, das hier wie dort gebildet wurde von den niederen Volksschichten, förmlich durchsättigt war von einer fein substantiellen Auffassung des Pneuma, fällt für die Beurteilung der urchristlichen Gedanken schwer mit in die Wagschale. Bei ruhiger historischer und psychologischer Würdigung der Sachlage muß in der Tat jeder Zweifel daran schwinden, daß für die älteste Christenheit der Heilige Geist, qualitativ betrachtet, nicht ganz immateriell war, sondern etwas wie ein Fluidum, ein übersinnlicher, ätherischer Stoff.[2]) Diese Vorstellung vom Geist wird

Heinze, Grundriß d. Geschichte d. Philosophie I[10] (1909), 256ff.; Siebeck, a. a. O. (s. oben S. 193 A. 1) S. 374ff. u. I, 2, 141ff.; Stein, Psychologie d. Stoa I (1886), 15ff. 23ff. 87ff. 101ff. u. ö.; Barth, Stoa (1903) S. 34ff. 41ff.; Feine, ThLBl a. a. O. u. Theologie d. N. T.s S. 484ff.

[1]) Was überkommen ist an der urchristlichen Anschauung vom Geist, ist aus dem Alten Testament überkommen. So auch Siebeck, Z. f. Völkerpsychologie a. a. O. S. 390ff. 397ff. u. Geschichte der Psychologie a. a. O. S. 150f. 155ff. Vgl. noch Feine, Theologie des Neuen Testaments S. 485: „Wir haben . . . wohl in der biblischen und der stoischen Pneumalehre zwei Stämme zu sehen, welche unabhängig voneinander aus einer sehr naheliegenden Naturbetrachtung erwachsen sind, nämlich der, daß der warme Hauch des menschlichen Atems das Zeichen des Lebens ist und daher als Träger des (von Gott verliehenen) Lebens betrachtet wurde". In der altkirchlichen Vorstellung vom Geist dagegen wirkt zweifellos z. T. der stoische Materialismus nach, bes. bei Tertullian. Vgl. Wadstein, Der Einfluß des Stoizismus auf die älteste christl. Lehrbildung, ThStKr 53 (1880), 647ff.; Siebeck, Geschichte d. Psychologie a. a. O. S. 371ff.; Rauch, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians (1890. Diss. phil. Halle) S. 19ff. 25ff.; Bonwetsch, Art. „Tert.", PRE[3] 19, 546; R. Seeberg, DG I[2], 359ff. vgl. 332ff. u. ö.

[2]) Nur hat man sich dabei immer gegenwärtig zu halten, daß diese Betrachtung nichts weiter ist als die der psychologischen Bildung des

aber schwerlich ohne Einfluß auf die Gedanken geblieben sein, die man mit der Geistbegabung verband. Obwohl direkte Zeugnisse fehlen, dürfen wir doch mit großer Bestimmtheit vermuten, daß die ersten Christen den Vorgang der Geistmitteilung als ein sinnlich-reales Geschehnis auffaßten, bei dem der Pneuma-Stoff eingeht in das menschliche Wesen, und daß sie den Übergang des Geistes von Wesen zu Wesen, ähnlich wie ihre Umwelt, in der Weise eines physischen Prozesses, als geistige Ansteckung, Einpflanzung der Geistsubstanz oder dgl. dachten. Daß dann aber die Handauflegung, die körperliche Aktion, die das Gebet um den Heiligen Geist begleitete, auch wohl als die eigentliche Übermittlerin der erflehten Geistesgabe angesehen, durch sie die Geistmitteilung in etwas real vermittelt gedacht und ihr eine wirksame Bedeutung für das Zustandekommen der Geistbegabung zugeschrieben wurde [1]) — die aufgelegte Hand ließ sich denken als der Kanal, durch den der Strom des Geistes übergeleitet wurde in den neuen Behälter —, diese Gedanken liegen so sehr auf der Linie der gekennzeichneten populär-urchristlichen Ideen, daß wir uns sehr wundern müßten, wenn die älteste Christenheit sie nicht gehabt hätte. Ein naiver Realismus der Denkweise liegt ihnen

---

Zeitalters entsprechende Form der Vorstellung, kein für das Ganze der urchristlichen Pneumaidee konstitutives Element, sondern eine bloße Hilfslinie. Mit vollem Recht sagt Gunkel (a. a. O. S. 47): „Die Hauptsache bei dem Begriff des Geistes ist stets, daß er übernatürliche Kraft ist. Dies ist die eigentliche Definition des Geistes. Daß der Geist aber als übersinnlicher Stoff vorgestellt wird, ist nur das für den Antiken selbstverständliche Kleid des Begriffes. . . . . . falsch ist es, wenn man die stoffliche Geistesvorstellung für die Hauptsache im Geistesbegriffe erklärt." Vgl. noch Pfleiderer, Paulinismus² S. 207 ff. und Titius, Neutestamentl. Lehre v. d. Seligkeit II, 229; IV, 230.

[1]) Vgl. auch Drews, PRE³ 19, 428. Dasselbe scheint auch Issel a. a. O. S. 64 zu meinen, er bringt aber zu Unrecht den Begriff des „Magischen" hinein: „Wieweit bei Übertragung des Geistes durch Handauflegung der Apostel die Grenze des Symbolischen geht, und wo das Magische anfängt, läßt sich AG 8, 17—19 und 9, 17 schwer bestimmen; doch ist für das Bewußtsein der symbolischen Auffassung hervorzuheben, daß die Geistesmitteilung unter Gebet der Gemeinde (?) vor sich geht (8, 15)."

zugrunde.[1]) — Im Zusammenhang hiermit spricht aber noch etwas anderes für die Annahme, daß man im Urchristentum die Handauflegung nicht rein sinnbildlich verstand. Diejenigen, die die Handauflegung vollzogen, waren selbst Geistträger. Nicht im späteren hierarchischen Sinne: alle Christen hatten den Geist.[2]) Nun ist uns im Alten Testament sowohl wie in der späteren jüdischen Literatur die Anschauung begegnet, daß der Geistträger durch seine Handauflegung von dem ihm zuteil gewordenen Gottesgeist etwas abgeben kann, ihn durch die Handauflegung fortpflanzen auf den andern (s. oben S. 139 f. u. ö.). Hier bedeutet die Handauflegung zweifellos mehr als ein bloßes äußeres Zeichen der Geistbegabung, dem jüdischen Denken galt der physische Akt als an der Vererbung der Geistesgabe wirksam beteiligt: das Band der pneumatischen Sukzession wurde zwischen den Geistesmännern erst durch die körperliche Verbindung, die in der Handauflegung usw. stattfand, recht eigentlich hergestellt.[3]) Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß die gleiche Anschauung der Handauflegung bei der Geistmitteilung im Neuen Testament zugrunde liegt, daß das Urchristentum auch hier den Traditionen des Judentums, aus dem es hervorwuchs, treu geblieben ist. Von dem Feuer des Heiligen Geistes, das in dem urchristlichen Geistträger glühte — so etwa wird man im Sinne der Urchristenheit sagen dürfen — sprang unter dem Gebet um den Geist der Funke über auf den Neophyten oder Ordinanden, und, was im Gebet als Gabe Gottes für den Neuling erfleht wurde, das glaubte man, der Erhörung gewiß, ihm durch die begleitende

---

[1]) Vgl. Gunkel a. a. O. S. 48, auch Weinel, Wirkungen des Geistes S. 217 Anm.

[2]) Vgl. oben S. 22, außerdem etwa Gunkel a. a. O. S. 29 ff.; B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments[7] S. 140 f.; Feine, Theologie des Neuen Testaments S. 214 ff. 448 ff. u. ö. Alle Differenzierungen und Abstufungen unter den Geistträgern erwuchsen frei aus der Mannigfaltigkeit der Geisteswirkungen im Gemeindeleben, ohne einen Gedanken an amtliche Rangordnung und Prärogative. Vgl. dafür noch Feine a. a. O. S. 218.

[3]) Reichlich kraß H. Ewald, Altertümer des Volkes Israels[3] (1866) S. 58: „als wolle der Höherstehende in einem solchen außerordentlichen

Geste, die Handauflegung, physisch-hyperphysisch unmittelbar zueignen zu können. Ist demnach die Idee der pneumatischen Sukzession durch Handauflegung im Neuen Testament ein jüdisches Erbe, in den geschichtlichen Grundlagen des Christentums fest verankert (kein Vorbote des Katholizismus!), dann müssen die landläufigen kritischen Bedenken gegen die Vorstellung von der Handauflegung als Traditionsmittel für den Heiligen Geist in der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen (vgl. oben S. 20 A. 25. 46 A. 2 u. ö.) endgültig fallen. Soweit sich auf diesem durch direktes Quellenzeugnis nur spärlich erleuchteten Gebiet überhaupt etwas ausmachen läßt, darf es als ausgemacht gelten, daß die Handauflegung, die postbaptismale sowohl wie die ordinatorische, von jeher und durchweg im Urchristentum nicht als bloßes Symbol, das das Fürbittegebet begleitete, angesehen wurde, sondern als **wirksames Symbol** (symbolum efficax).[1])

Es ergibt sich damit allerdings eine Antinomie. Von Gott wird der Geist erbeten, und er wird von der Handauflegung eines geisterfüllten Menschen erhofft. Gott gibt den Geist unmittelbar, und er gibt ihn durch den irdischen Geistträger, dessen Hand dem andern die Gabe aus seinem Besitz übermittelt. Aber diese Antinomie besteht in Wirklichkeit nur für die moderne Auffassung. Für das urchristliche Bewußtsein war sie nicht vorhanden, für sie schlossen die beiden gegensätzlichen Gedanken sich zur vollen Einheit zusammen.[2]) Es liegt ein großer Unterschied vor zwischen der urchristlichen und der modernen Betrachtungs-

---

Augenblicke durch der Hände glühende Nerven seinen ganzen Geist auf den überströmen lassen, den er seines Segens und seiner höchsten Aufträge würdigt."

[1]) Hofmann war der ältesten christlichen Anschauung über das Verhältnis zwischen Handauflegung und Gebet ganz nahe, wenn er in „Weissagung und Erfüllung" (II (1844), 243) erklärte: „Der Handauflegende betet zu Gott, daß er durch Vermittlung seiner Natur das Vermögen zum Dienste der Zeugenschaft Christi auf die Natur des andern übergehen lassen wolle." Im „Schriftbeweis" hat er sich aber wieder ziemlich weit von ihr entfernt.

[2]) Zum folgenden vgl. v. Dobschütz a. a. O., bes. S. 20 f.

weise, insofern letztere „immer zunächst auf die natürlichen und seelischen Mittelursachen blickt, und erst in zweiter Linie von einem stark immanent gefärbten Gottesgedanken aus in diesen Vermittlungen, und nur in ihnen, Gott wirksam denkt, während das Urchristentum in seinem urkräftigen Glauben überall zunächst an Gottes Wirken denkt, unbekümmert um die sinnlichen und psychologischen Vermittlungen.“ [1]) Das Urchristentum hatte die ganze unmittelbare Frische einer durch und durch religiösen Lebensanschauung, die, unberührt von aller Reflexion, als wirksames Prinzip und treibende Kraft in allem Geschehen nur Gott findet, den transzendenten Gott. Für eine solche Anschauung gibt es kein Tun des Menschen neben und unabhängig von Gottes Tun, keine Stoffe oder Kräfte in der Welt, die von sich aus wirken — überall wirkt „nur der Eine, Gott, *ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* (1 Kor 12, 6). Dieser Anschauung — sie zeugt von dem kraftvollen religiösen Monismus, der dem Christentum der Anfangszeit eigentümlich war — ordnen sich auch die Gedanken ein über die Art und Weise, in der der Heilige Geist zu den Menschen kommt und von ihrem Innenleben Besitz ergreift. Mag bei werdenden Christen der Geist sich ungerufen einstellen, mag er auf Gebet hin ihnen zuteil werden oder unter der Handauflegung von geistbegabten Persönlichkeiten — immer hat das Urchristentum Gott selbst als den Geber vor Augen (Ga 4, 6; 1 Th 4, 8; Tit 3, 6; Eph 1, 13),[2]) als den Urheber realer Wirkungen, die die Menschen an sich wirken lassen, denen sie rein empfangend gegenüberstehen.

Die geistmitteilende Handauflegung ist vom Urchristentum als Symbol, der Denkweise des Zeitalters entsprechend näher bestimmt: als **wirksames Symbol,** gedacht worden — so werden wir jetzt abschließend sagen können. Als wirksames Symbol — psychologisch betrachtet, der fein sinnlichen Auffassung vom Geist entsprechend. Als wirksames Symbol — vor allen Dingen

---

[1]) v. Dobschütz a. a. O. S. 20.

[2]) So, in der Hauptsache richtig, auch Gunkel a. a. O. S. 28; vgl. noch Titius, Neutestamentl. Lehre von der Seligkeit III, 100.

religiös betrachtet, entsprechend dem starken Bewußtsein des Urchristentums von der Allwirksamkeit Gottes.

Es gibt in der religiösen Gebärdensprache — in deren Rahmen wir in dieser Studie den urchristlichen Ritus der Handauflegung anzuschauen versuchten — eine Entwicklung von primitiven, kraß dinglichen Vorstellungen über den Zusammenhang zwischen der einzelnen Gebärde und dem Gedanken, den sie darstellen soll, zu einer immer sublimeren, geistigen Auffassung, eine Entwicklung vom absoluten Realismus bis hin zum reinen Symbolismus. Auf sein Verständnis der Handauflegung hin angesehen, zeigt das Urchristentum entschieden einen fortgeschrittenen Standpunkt: über die realistisch-magische Anschauung ist es weit hinaus. Aber auch von dem anderen Extrem ist es weit entfernt: es verflüchtigt noch nicht in spiritualisierendem Eifer den Ritus zum schemenhaften bloßen Symbol. Mag dabei immerhin dem Urchristentum, in den Augen des modernen Beobachters, in psychologischer Beziehung an Einblick in den Zusammenhang zwischen Idee und Gebärde noch einiges fehlen — dieser Mangel wird reichlich aufgewogen durch die Kraft und die Tiefe der unmittelbar religiösen Betrachtung, einer Betrachtung, die wieder mehr durchzusetzen und zur Herrschaft zu bringen, nach dem Vorbilde des Urchristentums, das Christentum der Gegenwart allen Grund hat.

Stellenregister.

Sachregister.

Zusätze und Berichtigungen.

S. 63 Z. 2 v. unten l. „apokryphen“ statt „aprokryphen“.

zu S. 117: Vgl. noch Ps.-Plato, Theages 130 E (Platonis opp. ed. Schanz (1882) p. 108), wo ein Schüler des Sokrates erklärt, daß man sich die Weisheit des Meisters ganz automatisch einverleiben könne, wenn man sich in demselben Hause aufhalte wie er, noch besser in demselben Zimmer, am besten aber durch körperlichen Kontakt mit ihm: *πολὺ δὲ μάλιστα καὶ πλεῖστον ἐπεδίδουν, ὁπότε παρ᾽ αὐτόν σε καθοίμην ἐχόμενός σου καὶ ἁπτόμενος.* Vgl. Radermacher, AR 14 (1911), 314 f.

zu S. 131: In LXX ist der stereotype sprachliche Ausdruck *ἐπιτιθέναι τὴν χεῖρα* (bezw. *τὰς χεῖρας*) *ἐπὶ* c. acc. Ausnahmen bilden nur Hist. Susannae 34: *ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας ἐπὶ* c. gen., Gen 48, 14. 17: *ἐπιβάλλειν τὴν χεῖρα* (*τὴν δεξιὰν*) *ἐπὶ* c. acc., Ps 138 (= hebr. 139), 5 u. Theodotion, Hist. Susannae 34: *τιθέναι τὴν χεῖρα* (bezw. *τὰς χεῖρας*) *ἐπὶ* c. acc.

zu S. 135 Anm.: Vgl. noch, was, auf Grund offizieller Publikationen, in der „Münchener Allgemeinen Zeitung“ vom 22. Mai 1906 aus der modernen volkstümlichen Sinaijustiz mitgeteilt wird, aus dem Rechtsleben der Beduinen der Sinaihalbinsel. Für die Ablegung des Zeugnisses gibt es vier Eidesarten, darunter folgende: „der Kläger legt seine Hand auf das Haupt des Angeklagten, und dieser muß Gott sechsmal anrufen, ehe er sein Zeugnis ablegt; oder auch muß der Angeklagte dreimal Gott anrufen, während der Kläger die Hand an seinen Gürtel legt.“

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.